RESEÑAS SOBRE HEGEL EN LAS ACTAS DE LOS SIMPOSIOS DE FILOSOFÍA MODERNA, ROSARIO

1º SIMPOSIO, 2011

2º SIMPOSIO, 2013

3º SIMPOSIO, 2015

4º SIMPOSIO, 2017

5º SIMPOSIO, 2019

CENTRO DE ESTUDIOS DE FILOSOFIA MODERNA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO. UNR

RESEÑAS SOBRE HEGEL EN LAS ACTAS DEL 1º SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MODERNA, ROSARIO 2011

ARBE, GRETEL

Hegel: El papel de la historia en el desarrollo del espíritu absoluto

PÁGINAS 330-339

Hegel como precursor del giro lingüístico Reconocimiento, intersubjetividad y lenguaje en la primera Filosofía del espíritu de Hegel (1803/04)[1]

Julio De Zan (UNSAM-CONICET)

Introducción

El texto al que me voy a referir es parte de los materiales manuscritos elaborados por Hegel para sus *Lecciones* dictadas en la Universidad de Jena en el semestre de inverno de 1803/04, con el título de "Sistema de Filosofía especulativa". La primera transcripción y edición del texto, realizada por Hoffmeister en 1932 era defectuosa, y ha sido reemplazada por el Volumen 6 de la Edición crítica de las *Gesammelte Werke*, preparada en el Hegel-Archiv de Bochum por Klaus Düssing y Heinz Kimmerle. Una primera traducción castellana está en preparación[2].

Este primer esbozo de la filosofía del espíritu de Hegel comienza con una teoría de la conciencia en el sentido de una genealogía que muestra cómo, a través de sucesivas mediaciones, esta se desarrolla y se constituye como espíritu. Mientras que en la *Enciclopedia* la conciencia no es más que un momento del espíritu subjetivo, aparece aquí como la determinación más esencial del concepto del espíritu en general: "El

[1] He trabajado con el texto de la edición crítica de las obras de Hegel que está siendo publicada desde 1968 en la Editorial Félix Meiner de Hamburg por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Froschungsgemeinschaft. K. Düssing y H. Kimmerle, editores del tomo 6, *Jenaer Systementwürfe I*, han reconstruido el texto "definitivamente válido" del manuscrito de 1803/1804 sobre Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu. Esta edición reemplaza la más antigua de J. Hoffmeister: *Jenaer Real philosophie I*, Leipzig, 1932. Este manuscrito, como el de la *Filosofía Real de 1805/06*, fueron redactados como soportes de las *Lecciones* dictadas por Hegel durante los años respectivos en la Universidad de Jena. Por eso se alude también a ellos como las *Lecciones de Jena*. La traducción de los textos citados es nuestra, y vale como anticipo de la edición castellana completa de esta primera "Filosofía del espíritu", que estoy preparando para la Editorial Cuenco de Plata, Bs. As. 2011. He considerado justificado transcribir algunas citas relativamente extensas de mi traducción, porque creo que este texto no ha sido leído todavía nunca en castellano, y porque, dada la forma de apunte borrador del original alemán, la traducción conlleva necesariamente una interpretación del sentido de las expresiones de Hegel. Se cita en adelante con la sigla HGW, que remite a la edición indicada del texto.

[2] Hegel (1975) *Gesammelte Werke,* Bd. 6, *Jenaer Systementwürfe I*, hrsgg. v. K. Düssing u. H. Kimmerle, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Forschungsgemeinschaft, Félix Meiner Verlag, Hamburg. Se cita en el texto con la sigla HGW.

concepto del espíritu, tal como se determina aquí, es lo que se denomina conciencia" (HGW 6. 266), y el lenguaje no es una propiedad suya entre otras, sino el propio ser en sí y para sí del espíritu como conciencia[3]. Desde el punto de vista del método la exposición presenta rasgos de lo que será el método fenomenológico de Hegel en la gran obra de 1807[4].

Aquí la conciencia aparece a continuación de la Filosofía de la naturaleza orgánica, en el análisis de la sensación, que es común al hombre y al animal. A partir de la intuición sensible la conciencia se separa en el hombre y se contrapone a la naturaleza como el objeto de su conocimiento y acción (HGW 6. 275). Se eleva luego a la conciencia de sí misma como la potencia de la aprensión y la representación del mundo de los objetos en cuanto tales. "La conciencia es en primer lugar lo que se opone a aquello de lo cual ella es conciencia". Pero la conciencia se mostrará también como "lo contrario de esta separación, el absoluto ser uno de la diferencia" (HGW 6. 266). Ella solamente puede reconocerse a sí misma por la mediación del conocimiento de sus objetos. A través del conocimiento de *lo que es para ella* el mundo, de *lo que ella hace* con las cosas y del *reconocimiento que recibe de los otros*, llega la conciencia al conocimiento de lo que ella es en sí y para sí. Pero el ser de la conciencia en cuanto contrapuesta a la naturaleza y al mundo como totalidad objetiva no tiene, sin embargo, en sí mismo, ninguna realidad, es solamente algo subjetivo (el puro ser para sí que se diferencia del en sí), y carece de existencia exterior. En un segundo paso, a través de la memoria y la imaginación, la conciencia cobra una vida propia, autónoma, en cuanto es capaz de evocar y combinar sus contenidos independientemente de la percepción, en un ordenamiento libre del espacio y del tiempo. Esta vida de la conciencia en la imaginación empírica "no tiene [tampoco, sin embargo] ninguna realidad, es algo subjetivo, carece de existencia exterior... y la conciencia en cuanto imaginación empírica es un sueño ilusorio, despierto o dormido, pero vacío y privado de verdad, una demencia permanente, o un estado transitorio de enfermedad" (HGW 6. 285). Puede verse aquí una alusión al experimento de Calderón de la Barca, pero el insoluble problema de *La vida es sueño* no se le plantea al filósofo porque: "La esencia de la

[3] En su presentación panorámica sobre la Filosofía del Lenguaje en las obras de Hegel, Th. S, Hoffmann (1996) ha llamado la atención sobre la especial importancia del texto que aquí se analiza. Agradezco a Daniel Lesserre que me ha facilitado el conocimiento de este artículo.

[4] Para un análisis lógico, o *sistematológico* de la concepción de Hegel en los fragmentos de 1803/04, y para su confrontación con los otros textos de Jena anteriores a la *Fenomenología*, cfr.: Kimmerle, (1970).

conciencia consiste en ser absoluta unidad de los opuestos... En esta unidad de opuestos el ser consciente de sí es uno de los lados de la oposición, y aquello de lo cual aquel es consciente es el otro lado" (HGW 6, 273). Finalmente, como escribirá más tarde, en el lenguaje, "el mundo, la naturaleza, ya no es más un reino de imágenes conservadas en la interioridad, que no tienen ningún ser, sino un reino de los nombres. Aquel reino de las imágenes es el espíritu en sueños... su despertar es el reino de los nombres" (HGW 8, 190).

La primera forma de la toma de posesión del mundo por el hombre es *la designación, el ponerles nombres a las cosas* (HGW 6, 288). La designación, o el juego nominativo de lenguaje, para usar la expresión de Wittgenstein, no es uno más, entre otros infinitos juegos posibles de lenguaje, sino el que realiza su función referencial, sin la cual no puede establecerse la diferencia entre la intuición y el sueño, entre realidad y fantasía. La preeminencia del sentido sobre la referencia en la teoría del significado lleva a hipostasiar el lenguaje. Pero este no es el caso en Hegel por el anclaje de la referencia de los nombres.

Kimmerle resume los momentos del análisis de Hegel del desarrollo de la conciencia a partir de la sensación de esta manera: "intuición, imaginación, recuerdo y memoria tienen su existencia exterior en el *nombre*. Este supera la *referencia muda* de la intuición en sí". Para análisis psicológico de la reflexión que objetiva los fenómenos de la conciencia, la intuición sigue siendo *una cosa* [interior] que es puesta en conexión con *otras imágenes* solamente mediante el acto subjetivo del relacionar [o de la asociación]. Al llegar al lenguaje Hegel abandona este enfoque psicológico, subraya que ya el simple nombre en cambio es *en sí* un signo que "*permanece* idéntico independientemente de la cosa y del propio sujeto. Existe en definitiva *como lenguaje*, como término medio entre un sujeto y los otros sujetos" (Kimmerle, 1970: 249). El significado del lenguaje ya no es solamente *para mí*, tiene una referencia objetiva, y un sentido intersubjetivo, que es esencialmente comunicable. La intersubjetividad de los significados del lenguaje disuelve el problema del idealismo subjetivo y del solipsismo de la conciencia. Por eso intercala Hegel, en el contexto de esta filosofía del lenguaje unos párrafos sobre el debate del idealismo y el realismo filosófico.

1. El concepto del lenguaje

Mediante las representaciones de la aprehensión intuitiva, de *lo que es para la conciencia*, esta produce ya en sí misma un término medio con referencia al objeto de la intuición. La imagen empírica es en cierto modo un *signo* y un *término medio*, pero como algo interior, sometida al flujo de la conciencia.

> Aquí el significado del signo no existe más que en relación al sujeto [o para la conciencia], depende de su arbitrio, y por lo tanto solamente a través del propio sujeto se puede saber lo que él piensa con este signo [mental]. El signo carece todavía de significado en sí mismo, porque, el significado no se ha separado del sujeto (HGW 6. 286 15-287).

En la medida en que el significado de los signos es solamente para la conciencia, "depende de su arbitrio"; tales signos no forman por lo tanto un lenguaje, no son comunicables, y para saber lo que el sujeto piensa con estos signos mentales habría que usar *un verdadero lenguaje* para preguntárselo, y para que él pueda responder de manera comprensible, hacerse entender por los demás, y entender-*se* incluso a sí mismo porque, como diríamos nosotros con Ricoeur: el propio pensar es un diálogo consigo mismo, pero como un otro.

Refiriéndose luego a los conceptos del entendimiento, escribe Hegel: "El lenguaje, que se eleva hasta el entendimiento, llega a ser con esto en sí, guarda (o conserva) el nombre singular que ha sido dicho, -el concepto, como todo lo demás, cae también en el lenguaje, y es con ello algo absolutamente comunicable (absolut mitzutheilender)" (HGW 6.294, 12-14). El camino de la formación del concepto no va del entendimiento al lenguaje, para pasar luego a la comunicación, sino que es el lenguaje mismo el que se eleva al concepto, y *es esencialmente comunicable*. "El concepto del entendimiento no es más que la unidad de la conciencia que, desde el nombre, retorna a sí misma" (*die aus dem Nahmen zurückkehrende Bwußtsein* HGW 6.294, 18). Estos textos pueden interpretarse ya como una clara y precisa indicación de la dependencia del pensamiento con respecto a los signos del lenguaje, de la imposibilidad de un sentido objetivo pre-lingüístico, e incluso como una anticipación de la tesis de Wittgenstein sobre la imposibilidad de un lenguaje privado. Está claro que un individuo sólo, encerrado en el solipsismo de la conciencia y sus fantasmas, no puede tener un lenguaje, y no sería más que un *animal enfermo*, delirante, cuya única cura

sería retornar a los límites de la inmediatez del realismo empírico inmediato de la vida sensitiva[5].

La expresión "*absolutamente* comunicable" en el párrafo citado más arriba quiere decir que la comunicabilidad es esencial al lenguaje en sí mismo, y que la comunicación no es un uso ulterior e instrumental del lenguaje, como algo ya constituido de manera pre-comunicativa; quiere decir, en otros términos, que la semántica no es independiente de la pragmática, o del uso comunicativo del lenguaje. "Un verdadero lenguaje" solamente puede existir en un espacio público de comunicación intersubjetiva, como el *Volksgeist*, en términos de Hegel. Podría decirse también que es mediante el lenguaje de la propia acción comunicativa que se genera performativamente el espíritu objetivo, o la intersubjetividad. Esta terminología no es ya ciertamente de Hegel, pero del texto resulta, con toda claridad, que no es posible construir una adecuada teoría del significado del lenguaje a partir de la filosofía de la conciencia.

Pero este giro pragmático no deja sin embargo el significado flotando en el mar de la contingencia. "El significado tiene que existir por sí, contrapuesto a aquello que significa [es decir: al referente], y contrapuesto a aquel para quien tiene significado" [es decir, al interlocutor al que se dirige la expresión]. "*Die Bedeutung muß für sich sein, entgegengesetzt dem, das bedeutet, und dem für welches es die Bedeutung hat*" (HGW 6. 287). El significado de los nombres cobra una permanencia independiente de la fluidez de la conciencia subjetiva, pero también de la contingencia del acto de habla que lo expresa y de la mutabilidad de las cosas. La existencia lingüística de los significados es el término medio entre un sujeto y los otros sujetos, permite el entendimiento intersubjetivo. "El término medio (*die Mitte*) es aquello en lo cual la conciencia se libera de sus verdaderas oposiciones, así, en el lenguaje, supera la separación de los otros a los que habla (*von andern zu denen er spricht*)" (HGW 6.278)[6]. El lenguaje

---

[5] En las últimas páginas de la "Filosofía de la naturaleza", al hablar de la enfermedad, había escrito Hegel en este mismo manuscrito: "*Mit der Krankheit überschreitet das Thiers die Gräntze seiner Natur: die Krankheit des Thiers ist das Werden des Geistes*" (HGW 6. 259, 13-15).

[6] Con la expresión "término medio" traduzco el vocablo "*Mitte*", que es clave en todo el manuscrito. Si bien este término se considera tomado de la lógica de Aristóteles, no tiene en el texto de Hegel un significado meramente lógico formal, sino ontológico, e histórico-hermenéutico, y alude a una mediación activa entre el singular y lo universal, o entre la conciencia y el ser; por eso creo que se puede traducir también como "mediación", aunque no aparezca aquí todavía el término posterior: *Vermittlung*. *Mitte* son fundamentalmente el lenguaje, la herramienta, la *Sittlichkeit*, el *Volksgeist.* El lenguaje del autor es sin embargo algo fluctuante y, en algunos casos, el término es usado con el significado más común, meramente instrumental, como "medio".

cobra realidad significativa en el habla, al pronunciar ya los nombres, pero "*el acto de habla* no se fija y cesa de ser inmediatamente, cuando ha sido realizado"[7]. Hegel expresa aquí de manera plástica esta pura actualidad del habla, como vibración del aire. El acto fonético del habla, como la voz inarticulada del animal, tiene "una realidad que se cancela en el momento mismo de su producción, ya que la expansión del sonido es, al mismo tiempo, su extinción" (*Enz.* § 401). El significado permanece y se trasmite en cambio en el significante simbólico del lenguaje[8].

El "proceso teorético" del desarrollo de la conciencia culmina con el lenguaje. A continuación el texto pasa al "proceso práctico" del trabajo y la herramienta, y lo describe conforme al mismo modelo de la mediación lingüística (HGW 6.280-281). Como el acto de habla, la acción de trabajar tampoco trasciende al sujeto, y su producto se destruye y se aniquila con el uso y el consumo. Lo que tiene existencia real independiente, permanece y hace historia, es el término medio, la herramienta y la técnica, que es como *el lenguaje de la acción*, porque tiene una estructura significativa que puede ser interpretada y reactualizada por el trabajo de otros para producir siempre de nuevo aquello para lo cual la herramienta ha sido creada. Así como la palabra significa lo que es, el ser, en la herramienta podemos leer lo que hay que hacer, y como hacerlo para satisfacer un deseo, o una necesidad.

Esta aproximación del lenguaje a la herramienta del trabajo es esclarecedora del significado que Hegel le atribuye a la herramienta, pero puede oscurecer el significado del lenguaje si se entiende la relación en sentido inverso, como la comprensión del lenguaje conforme al modelo de la herramienta. Este no es el pensamiento del autor en el texto que estamos comentando, desde el momento en que el lenguaje está ubicado en la potencia teórica. El lenguaje no es instrumento, o medio de expresión de un sentido ya constituido en la conciencia de manera pre-lingüística, sino que es un momento esencial de la constitución de la propia conciencia y de todo sentido en cuanto intersubjetivo. Esta es una diferencia importante de la filosofía del lenguaje que

7 Con las expresiones "acto de habla", o de hablar, que se han tornado usuales en la filosofía del lenguaje a partir de Austin y de Searle, traduzco las expresiones de Hegel: *blosses Sprechen*, o simplemente *Sprechen*. La proximidad y el paralelismo entre lo que el hombre hace con el lenguaje y con el trabajo, tal como aparece en los textos hegelianos de Jena, permite decir incluso que el hablar es también una forma de acción, de *hacer cosas con palabras*, que construye y reconstruye el mundo del espíritu objetivo.

8 Aunque la dimensión pragmática del lenguaje parece pasar a un segundo plano en la *Enciclopedia*, "Como lo será después en Saussure, el lenguaje hablado es aquí el "patrón" del signo [y del símbolo], y la lingüística es el modelo de una semiología de la que seguirá siendo, sin embargo, una parte", como se puede comprobar en las *Lecciones de Estética*, Introducción al "Arte simbólico" (Derrida 1973).

encontramos aquí con respecto al *Sistema del mundo ético* en el cual se decía: "La palabra es el término medio ideal, racional, el instrumento de la razón, el hijo del ser inteligente"[9]. La metáfora del hijo daba a entender la imagen del lenguaje como un ser que sale ya formado de las entrañas del pensamiento del sujeto. Y el concepto del lenguaje como "instrumento de la razón" implica que la razón es en sí misma independiente del lenguaje, y que usa de él como un instrumento de trabajo.

H. Kimmerle observa que en la *Filosofía del espíritu de 1803/04*:

> El lenguaje ya no es más considerado, al igual que en el *System der Sittlichkeit*, como un momento de 'la totalidad del trabajo', sino que su exposición viene antes, como la primera potencia de la existencia de la conciencia en cuanto tal, en la cual se resume la concepción general del momento teorético de aquella primitiva filosofía práctica… La concepción del lenguaje como una totalidad independiente frente a la totalidad del mundo del trabajo, la cual no se puede reducir a esta última, forma en el desarrollo del pensamiento hegeliano el punto de partida para una concepción conforme a la cual los momentos de la potencia teorética de la filosofía del espíritu se comprenden como lingüísticamente determinados. (Kimmerle, 1970: 249 y 254-255)

Yo interpreto esta lingüisticidad como determinante no solamente del espíritu subjetivo, sino también del espíritu objetivo, lo cual está claramente expresado en la parte final del texto, y del espíritu absoluto, el cual no está diferenciado sin embargo todavía en este escrito. El espíritu de un pueblo, el arte, la religión la ciencia, la filosofía, existen como lenguajes, o como formas simbólicas cuyos significados se actualizan mediante la comprensión, y la *Lógica* tiene que leerse como la *gramática profunda* de estos lenguajes.

2. La realidad del lenguaje: el mundo de la intersubjetividad

El tema del lenguaje es tratado dos veces, primero en su concepto y luego, al final, en su realidad concreta, como constituyente del espíritu de un pueblo. Este es un procedimiento semejante al que encontramos por ejemplo en la *Filosofía del Derecho*, que se ocupa primero del derecho abstracto y del concepto de la moralidad, cuya

[9] "Die ideelle vernünftige Mitte ist die Rede, das Werkzeug der Vernunft, das Kind der intelligenten Wesen" (Lasson, 1967).

realidad reside en la eticidad concreta y en el sistema de las Instituciones que se exponen en la Tercera parte de aquel libro.

El término medio (*die Mitte*) que supera la dualidad del sujeto y el mundo no es la mera experiencia, el puro pensamiento, ni la proposición en su estructura sintáctico-semántica, sino el discurso (*die Rede*). El concepto que expone aquí el autor es compatible con el giro pragmático de la Filosofía contemporánea, según el cual el sentido y la comprensión del mundo se construyen intersubjetivamente, por la mediación comunicativa del lenguaje. El significado objetivo del lenguaje humano, "tiene una existencia universal comunicativa (*allgemein mittheilende Existenz*)" (HGW 6. 288). En virtud de esta universalidad comunicativa el lenguaje adquiere en la comunidad comunicativa, o en el espíritu universal de un pueblo, una objetividad y permanencia independiente de los actos singulares de habla, y este es "el lenguaje en su realidad"[10].

> *El lenguaje no existe más que como lenguaje de un pueblo, del mismo modo que el entendimiento y la razón* [el destacado es nuestro: JDZ][11]. Solamente como la obra de un pueblo es el lenguaje la existencia ideal del espíritu, en el cual se revela [a sí mismo como] lo que él es conforme a su esencia y en su ser; el lenguaje es en sí un universal reconocido, que resuena de la misma manera en la conciencia de todos; al hablar, cada conciencia llega a ser… inmediatamente en otra conciencia. En lo que respecta a su contenido, solamente en un pueblo el lenguaje llega a ser un verdadero lenguaje, y a [poder] explicar lo que cada uno quiere expresar. Los bárbaros no saben decir lo que ellos quieren decir; lo dicen solamente a medias, o [expresan] justamente lo contrario de lo que quieren decir (HGW 6, 318).

El lenguaje primitivo, como la voz inarticulada del animal, entraña un primer despuntar de la conciencia viviente: "*la voz es lo más cercano al pensar*" (*Enz.* § 351). La voz inarticulada del animal es ya significativa pero su sentido es todavía

---

[10] La expresión *Volksgeist*, tomada de Herder y usual en el romanticismo, no remite en este escrito de Hegel, y en sus textos posteriores, a un principio sustantivo, o a un sujeto colectivo determinante del pensamiento y de la acción de los sujetos singulares, sino a la autocomprensión y el sentido que se actualiza en el discurso de la *comunidad de comunicación* e *interacción comunicativa*. Estas expresiones traducirían mejor el concepto hegeliano del *Volksgeist* que la transcripción castellana literal del vocablo alemán, y evitan los mencionados malentendidos. No obstante lo dicho, mantengo en la traducción la expresión "espíritu del pueblo".

[11] La diferencia de estos dos niveles de análisis del lenguaje puede compararse con los dos niveles de análisis que encontramos en la *Filosofía del derecho*, cuyo texto está compuesto de dos tipos de exposición, que no siempre se han diferenciado adecuadamente: 1) la primera, que comprende el "Derecho abstracto" y la "Moralidad", en la que se realiza el análisis conceptual y la crítica de estos campos semánticos, y 2) la "Eticidad", que trata de la realidad concreta de las instituciones del mundo del espíritu objetivo solamente tienen existencia, o son efectivamente reales los derechos y la moralidad. (Cfr. De Zan, 2009: 149-172).

indeterminado. El ladrido del perro, cuando alguien llega, es expresivo y tiene un claro destinatario, pero su significado es ambiguo, y quien no conoce bien a *este* animal no sabe si quiere decir que lo reconoce, o que lo desconoce. Los significados objetivos, que se pueden comprender de manera determinada, existen solamente en el mundo de la intersubjetividad humana. El mundo intersubjetivo se constituye, a su vez, al mismo tiempo, mediante el habla y la comunicación misma: "Solamente en un pueblo está ya dado, conservado (a buen resguardo)[12], y disponible como una conciencia ideal, universal, aquello que la memoria, el llegar al lenguaje ha transformado en algo ideal". En la comunidad comunicativa de un pueblo se conserva y se trasmite al mismo tiempo "la forma del habla" (HGW 6, 318); es decir, el significado, el pensamiento, la memoria histórica, o la semántica y la gramática de la lengua, están presentes en el habla y en la literatura de un pueblo. El lenguaje es pensado como un reservorio de sentido, sin que se aclare explícitamente si el sentido es constitutivamente lingüístico, o el pensamiento precede al lenguaje. La lectura actual de todo el texto deja sin embargo la clara impresión de que, ya para Hegel, pensamiento y lenguaje son indisociables, y que él adopta en este texto el punto de vista de Hamann y de Herder, que "el hombre piensa con palabras".

"La formación del mundo para (o en) el lenguaje es algo en sí ya disponible (*Die Bildung der Welt zur Sprache ist an sich vorhanden*). Como el devenir del entendimiento y de la razón, esta [formación] acontece en la educación". El mundo no adviene a la conciencia en formación como algo absolutamente *exterior*, sino procesado mediante la forma de la conciencia… es *el saber de los padres*… tiene la forma de la *idealidad*" (HGW 6, 318-319). La madurez de la *Bildung* tendrá que pasar todavía por la experiencia de la diferencia, o de la contradicción de esta idealidad, es decir, de las representaciones y conceptos recibidos en la educación, con la realidad tal como es para propia conciencia de la nueva generación. A este paso lo denomina Hegel aquí "la actividad de referir", de ajustar la referencia (*die Thätigkeit des Beziehens*), o de remitir "el uno al otro" los dos mundos, de la idealidad y de la realidad, o del lenguaje (el reino de los nombres) y el mundo de las cosas. Este proceso a través del cual el individuo

12 Con el verbo conservar, o resguardar, traduzco en este caso *aufheben* (que es también sinónimo de *aufbewahren*). Normalmente se lo traduce en el lenguaje de Hegel como "superar", con el cual se pretende dar a entender el doble sentido del concepto dialéctico de *Aufhebung*. En este escrito no encontramos el sustantivo *Aufhebung*, y *aufheben* (conservar, elevar y suprimir) no es usado siempre con un sentido técnico preciso. Elijo entonces, de acuerdo al contexto, la traducción más pertinente entre los términos mencionados. Adopto en algún caso la versión derridiana de *aufheben* como "relevar".

incorpora en la educación la riqueza del discurso, vuelve a pensar, actualiza y ajusta su significado en confrontación con su propia experiencia de las cosas, es considerado también, desde otro punto de vista, como el proceso mediante el cual el lenguaje se reconstruye a sí mismo en el mundo de la vida.

> El lenguaje [la lengua] es por lo tanto reconstruido en un pueblo de tal manera que él, en cuanto algo exterior, para llegar a ser significante, para ser lo que es en sí según su concepto, tiene que ser destruido, superado [mediante el habla viva]. La lengua, que es en un pueblo algo muerto, dado a la conciencia como algo otro que sí misma, llega a ser una totalidad viva en cuanto se supera su exterioridad, y deviene hacia su concepto. (HGW 6, 319).

Este devenir de la lengua que reconstruye su significado es lo que acontece en el habla, la conversación, o el discurso.

El *método reconstructivo*, en un sentido muy próximo al que ostenta el término en el texto citado, ha sido reivindicado por lingüistas y filósofos del lenguaje como el método propio de la gramática (Chomsky) y de la pragmática del lenguaje y de la acción comunicativa (Habermas). Hegel está pensando aquí especialmente en la reconstrucción del significado (semántica), y no como un trabajo externo de las ciencias del lenguaje, o de la hermenéutica filosófica, sino como el trabajo inmanente y constitutivo del mundo de la vida intersubjetiva.

3. El giro lingüístico en la filosofía alemana

De acuerdo a lo visto, puede decirse que para Hegel la sintáctica y la semántica son abstracciones analíticas a partir de la pragmática de la comunicación, o de los actos de habla y del discurso, en el que se constituyen y trasmiten, tanto la forma como los significados de la lengua. El lenguaje como totalidad concreta solamente existe, cobra forma y significado permanente y universal, en el habla de un pueblo, es decir, *en el uso* de las palabras que hacen los hablantes. La pragmática no es entonces una aplicación ulterior que se hace en la comunicación, sino la cosa misma del lenguaje, su concreta

realidad[13]. El texto analizado de Hegel anticipa con esta orientación el nuevo paradigma del lenguaje conforme al cual el significado se constituye en la dimensión pragmática, se aprende por el uso de las expresiones, y la gramática se fija mediante un análisis reconstructivo que permite formular reflexivamente el know how de los hablantes. El lenguaje es una construcción social, intersubjetiva y, como mostrará Wittgenstein, está "entretejido con las formas de vida".

La filosofía del lenguaje esbozada en el manuscrito de 1803/04 se ubica claramente en la tradición del "giro lingüístico" llevado a cabo en la tradición alemana de Hamann-Herder-Humboldt, "cuyos rasgos principales pueden ser vistos -según Cristina Lafont, como una consecuencia de la identificación de 'lenguaje' y 'razón' (Cf. Lafont, 1993: 231). Esta autora se remite a Ch. Taylor, quien ha acuñado la fórmula: "the triple-H theory" (Taylor, 1985: 248-292). Siguiendo su juego, me gustaría agregar entonces una cuarta H, la de Hegel. La consideración del lenguaje como 'constitutivo' del pensar tiene como consecuencia, en primer lugar –como dice Lafont, "la crítica de la concepción del lenguaje característica de la moderna filosofía de la conciencia, en la que éste es reducido a un mero *instrumento* mediador de la relación sujeto-objeto (o a un medio de expresión de pensamientos prelingüísticos)"[14]. _La tesis de Lafont en el libro citado es algo compleja, pero puede simplificarse en este lugar diciendo que parte de la observación de que el giro lingüístico se ha movido entre los extremos del universalismo y el relativismo, o el contextualismo historicista. Esta fluctuación tendría su raíz en el doble status, tanto empírico como trascendental, que debería tener la lengua

[13] Para poner de relieve la novedad de este concepto bastaría tener en cuenta por ejemplo algunos enunciados elementales que sintetizan el paradigma clásico del lenguaje, vigente todavía hasta mediados del siglo XX. La idea principal de la semiótica, que sirve además de base a su división, puede ser expresada diciendo que el signo, como la palabra, se refiere a un triple orden de cosas: a) su relación con otras palabra: *sintáctica;* b) su significado objetivo: *semántica*; c) los destinatarios de la enunciación: *pragmática*. "Estas tres relaciones de las palabras tienen entre sí una determinada vinculación. La relación pragmática supone la semántica y la sintáctica; la semántica supone [en cambio solamente] la sintáctica. Una palabra sin sentido no puede servir para entenderse, y para que una palabra tenga sentido debe estar en determinadas relaciones con otras palabras. En cambio la relación sintáctica no supone las otras dos, y es posible estudiar la semántica sin atender a la pragmática" (Bochensky, I.M., 1957). Estos enunciados sintetizan la quintaesencia del paradigma sintáctico-semántico del lenguaje como un instrumento ya constituido en estas dos primeras dimensiones. En esta concepción se oscurece la naturaleza esencial y originariamente comunicativa del lenguaje.

[14] El giro lingüístico se despide no solamente de la filosofía de la conciencia, como señala Lafont, sino también de los presupuestos metafísicos del antiguo paradigma del lenguaje en la tradición platónico-aristotélica. El paradigma moderno del lenguaje, en el contexto de la llamada "filosofía de la conciencia", sigue siendo básicamente el mismo paradigma antiguo de la metafísica. En ambos contextos teóricos el significado se constituye en la dimensión sintáctico-semántica, y en la relación diádica del conocimiento (pensar y ser, o sujeto-objeto). En ambas concepciones la tercera dimensión pragmática, o comunicativa del lenguaje, no es constitutiva del significado, sino instrumental.

como constituyente del sentido intersubjetivo en el contexto histórico de un *Lebenswelt;* como portadora de la unidad de sentido que garantiza que pensamos lo mismo cuando hablamos con otros, y permite plantear pretensiones de validez universal para nuestros enunciados proposicionales. Este problema se ha resuelto, o disuelto finalmente mediante una

> *detrascendentalización* de la razón que queda entonces inevitablemente situada en [o identificada con] la pluralidad de los lenguajes históricos o –en términos de Heidegger, con la sucesión epocal de las aperturas lingüísticas del sentido del mundo, que es incapaz de explicar la unidad de la razón de la manera en que lo hacía la instancia extramundana [platónica, o metafísica], o las operaciones de un sujeto trascendental (*loc. cit.*).

Esta sería la segunda consecuencia del nuevo paradigma del lenguaje para la autora citada, que tiene su expresión más acabada en Heidegger y en la hermenéutica de Gadamer, en quienes se hace explícita la despedida de la razón en sentido moderno. La aporía planteada por Lafont como insalvable, que es la aporía de su maestro Habermas, me parece que depende de una manera inadecuada de concebir la unidad de pensamiento y lenguaje.

Hegel reconoce, con Humboldt y con Schlegel las dificultades de la traducción, especialmente cuando se trata de textos de otras culturas que se han desarrollado sin contactos con la nuestra, como la de la India. “Estaría más bien en contradicción con la naturaleza de la cosa el plantear la exigencia de que una expresión de la lengua de un pueblo que tiene frente a la nuestra un sentido peculiar de las cosas y una cultura diferente, sea vertida con otra expresión de nuestra lengua que se corresponda plenamente con aquella en toda su determinación”. Esto es contradictorio con lo que significa propiamente “traducir” entre lenguas que no pertenecen a una misma familia cultural. Hay palabras que no tienen una traducción directa y adecuada, por lo menos –aclara Hegel, cuando se trata de expresiones que

> no se refieren inmediatamente a objetos sensibles, como: “sol”, “mar”, “árbol”, “rosa”, etc., sino a un contenido espiritual (*einen Geistigen Gehalt*). Una palabra de nuestra lengua nos trasmite una determinada representación de tales contenidos, que es la *nuestra*, y por ello precisamente no la de otros pueblos, lo cuales no solamente hablan otra lengua, sino que tienen también otras representaciones (Hegel ThW 11: p. 149).

Estas aseveraciones de Hegel tienen sentido y se pueden entender solamente en tanto el presupone lógicamente que hay otras vías diferentes que la traducción directa por medio de las cuales es posible, no obstante, comprender los significados de palabras intraducibles, "para lo cual se requiere un tacto bien formado (o un sentido del ritmo), y el talento de la agudeza de espíritu". Estas otras vías no son por cierto extralingüísticas, pero van más allá de la mera traducción, son los procedimientos propios del trabajo interpretativo de la *hermenéutica.* La comprensión es posible en definitiva "en tanto *el espíritu* es lo común de todos los pueblos, y en la medida en que la formación del mismo está ya presupuesta…" (*loc. cit.*).

Para Hegel el sentido y la validez universal del pensamiento es, sin embargo, perfectamente compatible con su existencia indisociable del lenguaje, porque el lenguaje es constitutivo del pensamiento, pero en la misma medida en que el pensar es constitutivo del lenguaje. La oposición entre la universalidad de la razón y la particularidad y multiplicidad de sus voces puede considerarse incluso como un paradigma de la dialéctica del concepto en la *Lógica* de Hegel, que supera en la singularidad la oposición de lo universal y lo particular. Lo cierto es que la mencionada aporía no aparece como tal en el temprano texto de la *Filosofía del Espíritu* de 1803/04 que hemos analizado, como tampoco en su tardío encuentro con los textos de Hamann, el iniciador del giro lingüístico en la filosofía alemana.

El escrito fundamental de Hamann que aquí interesa, y que justifica su posición como el iniciador del mencionado giro lingüístico de la Filosofía alemana, es una breve recensión de la *Crítica de la Razón Pura*, que Hamann dio a conocer al propio Kant y a algunos de sus amigos al aparecer el libro, pero no fue publicada por él mismo, y apareció en 1800, después de su muerte, en una colección de escritos sobre la obra de Kant (T. F. Rink, *Mancherlei zur Geschichte der Metakristischen Invasion,* 1800), con el título de *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*[15]. Ignoro si Hegel había leído en 1803 este escrito, pero es probable que la conociera, y su concepción de la *Filosofía del espíritu* de 1803/04, por cierto mucho más elaborada, podría estar inspirada en las escuetas pero decisivas indicaciones de Hamann sobre la unidad de

[15] Hegel reseña en el mismo artículo al que me voy a referir enseguida también la fuerte crítica de Hamann "al famoso libro de Herder sobre el origen del lenguaje en un artículo titulado *Ocurrencias y dudas filológicas…* que también el autor se abstuvo de publicar después que Herder, que había tenido noticias del texto, le expresara su deseo de que no lo hiciera público" (*Op. cit.* p. 311-312).

pensamiento y lenguaje. Lo cierto es que Hegel escribió mucho después, en 1828, un extenso artículo sobre Hamann con motivo de la publicación de la primera edición de sus obras completas, en el cual considera a la *Metacrítica* como uno de los principales textos filosóficos de Hamann[16].

Sintetizo la recepción de Hegel (*Op. cit.* p. 326-329), quien interpreta el comienzo de la *Metacrítica* como el enunciado de tres puntos de vista, o momentos de la historia de la purificación ilustrada de la filosofía y de la razón misma. "El primero ha sido el ensayo, en parte malentendido, y en parte fracasado, de independizar a la razón de todo supuesto, de toda tradición y de toda creencia (*Glauben*); la segunda purificación, todavía más trascendental, se extendió a nada menos que a una independencia de la experiencia y de su inducción cotidiana; el *tercero* (subraya Hegel), el más elevado y, en cierto modo también empírico purismo es *entonces* (?!)[17] el *del lenguaje*, el único, primero y último *organon* y criterio de la razón. Y en este lugar agrega Hamann con signo de admiración: *receptividad del lenguaje y espontaneidad del concepto!*" A partir de esta doble fuente de equivocidad concibe la razón pura todos los elementos de su construcción raciocinante (*Rechthaberei*), de su enfermizo dudar de todo *Zweifelsucht*), y de su presunta erección en tribunal de última instancia (*Kunstrichterschaft*). Después de estos y otros desahogos (*Expektorationen* -escribe Hegel con ironía), que apuntan contra el entendimiento razonador, enuncia Hamann su concepto: "*toda la capacidad para pensar* (*das ganze Vermögen zu Denken*) se apoya en el lenguaje, si bien él es también el núcleo de los *desentendimientos* de la razón consigo misma".

A continuación expone Hegel también a grandes rasgos la crítica que hace Hamann, desde el punto de vista del lenguaje, a la separación kantiana de sensibilidad y entendimiento, de lo que es puro, o a priori, y lo empírico, separación que él considera como un acto de violencia contra las propias palabras del lenguaje, dado que "en cuanto visibles y audibles las palabras pertenecen al ámbito de la sensibilidad y de la intuición,

[16] Hegel, *Werke,* 11, *Berliner Schriften,* 275-352: "Hamanns Schriften", Herausgegeben von Friedrich Roth, VII Teile, Berlin, bei Reimer 1821-1825, publicado en: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik,* 1828, Nº 77/78 y 79/80. El artículo comienza diciendo: "El público es deudor de un gran agradecimiento al señor editor por haber puesto en sus manos gracias a su organización y tenacidad las obras de Hamann, las cuales hasta ahora eran de difícil acceso y para muy pocos de manera completa, y después de haber fracasado diversos intentos de una reimpresión del conjunto de la misma" por parte de Goethe, Jacobi, y otros.
[17] Los signos de interrogación y admiración a la partícula de consecuencia (*also*) son de Hegel.

pero en cuanto al *espíritu* de su invención y a su significado, pertenecen al *entendimiento* y al *concepto*[18], y son al mismo tiempo, tanto intuiciones puras y empíricas, como también conceptos puros y empíricos". Con esto, para Hegel: "Hamann se ubica en el centro del problema de la razón, y expone la resolución (*Auflösung*) del mismo; pero la concibe en la figura del *lenguaje*". El "pero" que nuestro autor opone a la solución de Hamann no anula la correcta ubicación del planteamiento del problema de la razón en el terreno del lenguaje. En la *Lógica* Hegel dirá que este es justamente el punto de partida, porque las determinaciones del pensamiento están ya consignadas en el lenguaje de los hombres, y por eso el trabajo reconstructivo de la filosofía tiene que comenzar *zunächst* con el lenguaje. El reproche que Hegel le hace a Hamann más adelante es el no haber avanzado sistemáticamente en este trabajo, el carecer de la paciencia reconstructiva del concepto.

Es significativo ciertamente que el nuevo paradigma del lenguaje esbozado por Hegel en 1803/04, no ha tenido en sus grandes obras de la madurez el desarrollo que podría esperar el lector de este manuscrito del período de Jena, y no es claro *prima facie* que Hegel haya mantenido incluso el punto de vista de la teoría del lenguaje que había planteado aquí. En la *Fenomenología* no encontramos un capítulo *sobre* el lenguaje, pero las sucesivas figuras de la autoconciencia y del espíritu son, en cierto modo acontecimientos que tienen lugar en determinadas comunidades de comunicación (*Sprachgeschehen*)[19]. La confrontación de los escritos sistemáticos posteriores sería tema de otro estudio, pero aquí quiero aducir por lo menos algunos textos de la *Enciclopedia* y de la *Ciencia de la Lógica,* de los cuales se puede inferir que Hegel no ha abandonado la concepción del lenguaje expuesta en 1803/04.

[18] Las palabras espíritu (*Geist*), entendimiento (*Verstand*) y concepto (*Begriff*) están subrayadas por Hegel, quizás para indicar que las está usando en el sentido de su propia filosofía.
[19] Cf. Hoffmann, 1996: p. 268. Este autor señala aquí también especialmente como las distintas formas de la Religión son clasificadas por Hegel a partir de sus determinados modos de lingüisticidad, lo cual adquiere su mayor significación en la religión revelada, o religión de la palabra.

4. El lenguaje en la *Enciclopedia* y en la *Ciencia de la Lógica*

El concepto del lenguaje no es un tema que ocupe un lugar central en la estructura del sistema enciclopédico, sino que es tratado de manera marginal en el capítulo sobre la psicología del espíritu subjetivo. El tema se anticipa en el § 444, al decir que "el producto del espíritu subjetivo es, en lo teórico, *la palabra*". A continuación especifica la actividad propia del espíritu teórico diciendo que "el obrar de la inteligencia (*das Tun der Intelligenz*) en tanto espíritu teórico es lo que se llama el *conocer*… de tal modo que el conocer mismo *es* la realidad efectiva de la inteligencia" (§ 445), con lo cual queda establecida la intrínseca relación entre saber y lenguaje. El tratamiento del tema en este lugar se corresponde con la primera exposición introductoria del lenguaje según su concepto, en el texto de 1803/04, como hemos visto, pero la exposición es menos analítica, y ni siquiera está dentro del texto principal de los parágrafos sobre la imaginación en los que aparece más directamente tratado (§§ 458 y 459), sino en los comentarios a los mismos que, sin embargo, son llamativamente mucho más extensos que los textos a los que están adosados.

El propio Hegel observa allí mismo críticamente lo inadecuado de la remisión del tema del signo y del lenguaje "irgendwo als *Anhang,* como *apéndice* de la psicología, o incluso de la lógica, sin pensar en su necesidad, ni en su [universal] conexión en todo el sistema de la inteligencia" (§ 458), y advierte que su tratamiento en este lugar está lejos de agotar su significación filosófica, por cuanto "atiende solamente a esa determinidad peculiar (*eigentümliche Bestimtheit*) del lenguaje de manifestar en un elemento exterior las representaciones de la inteligencia… Pero *la forma* del lenguaje es la obra del entendimiento, el cual configura en él sus categorías" (§ 459). El último enunciado apunta ya a toda la actividad del espíritu teórico, pero lo más relevante para la filosofía parece ser ahora para Hegel *lo formal* del lenguaje, es decir, la *gramática*, en la cual se revela un *instinto lógico*: "*dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor*" (§ 459). Lo gramatical de los lenguajes naturales es obra del entendimiento (*das Werk des Verstandes*), no de la razón. "Otra cosa sería el lenguaje especulativo", anota don Ramón Valls Plana en su traducción. Enseguida diré algo más sobre el lenguaje especulativo de la lógica.

Las advertencias sobre la inadecuación del tratamiento del concepto del lenguaje como apéndice de la psicología, pueden interpretarse como indicación del propio autor de que el lenguaje *en su realidad* está presente como elemento constitutivo en el espíritu objetivo, pero también en el lenguaje del Arte, de la Religión y en el lenguaje especulativo de la Filosofía. Por eso el punto de vista limitado de la exposición *sobre* el lenguaje en el contexto de la psicología no es obstáculo para considerar que el lenguaje juega un papel fundamental *en* todo el sistema, ni para la interpretación de la exposición hegeliana de los temas sustantivos de su filosofía en clave lingüística, como la de J. Simon (1982), o para la relectura de los textos hegelianos desde la filosofía del lenguaje por parte de filósofos actuales de la tradición analítica, como Robert Brandom, o John McDowell y otros estudiosos. En su famoso artículo sobre "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", J. Derrida no ha tenido en cuenta adecuadamente este encuadre sistemático más amplio del tema, y por eso interpreta la concepción hegeliana del lenguaje a partir del tratamiento de la *Enciclopedia*, en continuidad con la filosofía tradicional en la cual "la semiología no es más un capítulo de la psicología… No solamente nos reconduce a numerosas tentativas semiológicas de la Edad Media, o del siglo XVIII, que son todas, directamente o no, psicologías, sino a Aristóteles" (D'Hondt, Derrida, Althusser, y otros 1973: p. 37). Este punto de vista conlleva una lectura reductivista instrumental de la concepción del lenguaje en Hegel, como medio de expresión o exteriorización de la subjetividad.

Con referencia al lenguaje especulativo he usado más arriba una expresión de Wittgenstein al decir que la *Ciencia de la lógica* reconstruye en cierto modo "la gramática profunda" de todos los lenguajes. En la "Introducción" a la edición de *La Lógica* (1812/13), refiriéndose a la formación del individuo, dice Hegel que en esta ciencia, como en el aprendizaje de la gramática de la lengua ordinaria, hay dos experiencias muy diferentes:

> La lógica es una cosa para quien da los primeros pasos hacia ella y hacia la ciencia en general, y algo muy diferente para quien retorna a ella desde las ciencias [cuando habla de las ciencias diferentes de la lógica misma, alude Hegel especialmente a la *Filosofía Real,* que comprende la Filosofía de la naturaleza y del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto]. De la misma manera, quien comienza a estudiar la gramática encuentra en sus formas y en sus reglas secas abstracciones… Pero en cambio quien ya domina una lengua… a él solamente le es dada la experiencia del espíritu y de la cultura de un pueblo en la gramática de su lengua, y

> puede reconocer a través de la gramática [o del lenguaje] la expresión del espíritu en sí mismo, la lógica (*Werke* 5, *WL* I: p. 53).

Al final del párrafo, lo que aparecía como un paralelismo, o semejanza externa entre el aprendizaje de la lógica y el de la gramática, resulta ser de algún modo lo mismo, porque termina diciendo que: reconocer el espíritu del lenguaje, eso es lo que hace la lógica. Y así como para comprender toda la significación de la gramática de una lengua, hay que hablarla, así también "lo lógico alcanza la apreciación de su valor recién cuando se ha llegado a ello como resultado de la experiencia de las ciencias" (*Loc. cit.* 55).

El domino de la lengua como condición para la comprensión del espíritu de un pueblo se tiene que complementar, sugiere Hegel, con el estudio comparado de otras lenguas, que permite contrastar las diferencias. Con lo cual queda claro que las lenguas no son para él universos cerrados e incomunicables, y además de la particularidad del espíritu de un pueblo ellas conllevan también la universalidad de lo lógico, como veremos enseguida. De esta manera la unidad de pensamiento y lenguaje no implica en la filosofía del Hegel maduro ninguna consecuencia historicista o relativista. Las lenguas particulares tienen que aprender las unas de las otras y pueden enriquecerse mediante la incorporación de elementos extranjeros.

Las diferencias más esenciales entre la lógica del lenguaje y la ciencia de la lógica son dos:

1. que

> la ciencia de la lógica hace objeto de su tratamiento las determinaciones del pensamiento que impregnan completamente nuestro espíritu de manera instintiva e inconsciente y que, al estar incorporadas al lenguaje, no son objetivadas y permanecen inadvertidas, por lo tanto *la lógica* en cuanto tal será la reconstrucción racional de esas mismas determinaciones puestas de relieve [ya] por la reflexión [de la sintáctica gramatical y la lógica formal], y fijadas por ella como formas subjetivas exteriores a la materia y contenido [del pensamiento]. (HW, 5, *Wissenschaft der Logik* I, p. 30).

2. La otra diferencia es la que se da a entender al final del texto citado: las determinaciones lógicas que están en el lenguaje no son tratadas por la ciencia de la lógica "como formas subjetivas exteriores a la materia y al contenido del pensamiento", sino como determinaciones objetivas inmanentes a la cosa misma del pensar.

El lugar en la *Wissenschaft der Logik* donde se define escuetamente la función ontológica del lenguaje como el término medio de la comunicación entre la subjetividad y la objetividad del concepto, es al final del Libro Tercero, "La doctrina del concepto", Sección sobre "La objetividad", que introduce con estos términos: "En el punto de vista al que hemos llegado ya en nuestro tratamiento [de la lógica], la objetividad tiene ante todo el significado del *ser-en-y-para-sí del ser del concepto*, el cual ha elevado *la mediación* establecida en su autodeterminación a la relación inmediata consigo mismo". Después de analizar en particular la objetividad de los objetos y procesos de la física y la química, se refiere al término medio en el cual los extremos de la subjetivad y la objetividad quedan unificados, y acota finalmente: "En tanto tiene lugar en lo espiritual algo análogo a una relación de este tipo, [la función del término medio] es en lo espiritual de manera general *el signo*, y más precisamente *el lenguaje*" (*Werke* 6, *WL* II, p. 408 y 431).

Finalmente, en el "Prólogo" a la Segunda edición de la Lógica del ser, texto fechado por Hegel el 7 de noviembre de 1831, una semana antes de su muerte, después de un primer párrafo sobre la Primera edición y las dificultades que se propone resolver en la Segunda, comienza el nuevo "Prólogo" con este enunciado: "Las determinaciones de pensamiento (die Denkbestimmungen) están expuestas y depositadas (o consignadas) en el lenguaje". Es decir: los pensamientos no son fenómenos de la conciencia, su lugar es el lenguaje.

> Ciertamente el 'pensar' [en sentido amplio] es 'más' que el lenguaje -comenta F. Duque, lo precede en sus formas inferiores: la intuición empírica [y las imágenes en cuanto signos pre-lingüísticos de la conciencia]; y lo excede en la superior: la intuición de la verdad [o *lo absoluto*, que trasciende los límites del lenguaje]. Pero eso solamente *desde* y *en* el lenguaje se puede saber (Duque (1998): nota 1362).

Después del primer enunciado sobre el carácter lingüístico de las determinaciones lógicas, la frase que sigue en el texto de Hegel explicita los dos lados de esta relación de pensamiento y lenguaje:

> En todo lo que llega a ser algo interior al hombre, en sus representaciones en general, en lo que él hace suyo, se ha entremezclado el lenguaje, y lo que el hombre hace con el lenguaje y expresa en él contiene encubierta, mezclada, o [ya] elaborada una categoría; hasta tal punto es connatural al hombre lo lógico, o más bien habría que decir que ello [el *logos*] es incluso su propia naturaleza. (*Werke* 5, *WL* I, p. 20).

Un poco más adelante observa Hegel el especial interés para la filosofía de las lenguas que poseen mayor "riqueza de expresiones lógicas", como las preposiciones y otras partículas, conectivas, adversativas, etc. El idioma chino es en este aspecto más pobre según su opinión que las europeas. Cree poder decir en cambio que la lengua alemana presenta algunas ventajas para la filosofía frente a otras lenguas modernas, "en cuanto muchas palabras tienen la propiedad de la amplitud para expresar no sólo significados diferentes, sino incluso contrapuestos, de tal manera que no es posible desconocer en esto incluso un espíritu especulativo del lenguaje…" (*Lo. cit.*). Lo que interesa aquí no son las opiniones de Hegel sobre el idioma chino o el alemán, sino la significación que le reconoce a la lengua para el pensar. "La Filosofía no necesita en absoluto una terminología especial", pero sí tiene que ayudarse con el recurso a ciertos términos de otras lenguas en las que lo que se busca ya ha sido de alguna manera pensado. Muchos términos extranjeros han adquirido ya carta de ciudadanía en el lenguaje filosófico, lo cual pone en evidencia los límites de las lenguas particulares. "En todo caso, un afectado purismo (del lenguaje) no puede tener lugar aquí donde lo que importa es la cosa" (*Werke* 5, p. 20). El "purismo" que Hegel rechaza aquí es uno que tendría un significado inverso a los purismos de la razón pura criticados por Hamann: sería el purismo de una lengua nacional depurada de toda contaminación extranjera, o universal.

Para estudiar la concepción del lenguaje y su rendimiento cognitivo en los grandes textos sistemáticos de Hegel hay que analizar, más allá de lo que el autor *dice sobre* el lenguaje, lo que él *hace* con él en la elaboración de los conceptos y sus relaciones, especialmente en la *Ciencia de la Lógica.* Este es el tipo de análisis que ha realizado Félix Duque en un texto que lleva como título: "El lenguaje de la lógica y la lógica del lenguaje", el cual comienza por destacar el hecho de que, "a primera vista la *Lógica* (especialmente en su parte "objetiva") se ocupa de los términos más usados en el lenguaje cotidiano… se niega a abandonar [inmediatamente] el terreno de lo empírico, comenzando en consecuencia por exponer algo así como *una lógica del lenguaje ordinario*". Es claro sin embargo para el lector atento que en los términos de este lenguaje resuenan ya los significados que las ciencias, la lógica habitual, la vida social y política, y la religión de los pueblos han "depositado y consignando" en ellos. Hegel

presta especial atención al mismo tiempo a la forma como estos significados han sido, a su vez

> asumidos por la historia de la filosofía, a través de la cual se ha ido sedimentando también un rico acervo terminológico, en el que han quedado las huellas dejadas por la constante traducción de términos entre los idiomas cultos (y por ende vivos) y las grandes lenguas clásicas, así como por la traslación [o el pasaje] de nociones entre épocas, escuelas y disciplinas diferentes… Este lenguaje, este léxico, está en la Lógica, pero no es el lenguaje *de* la Lógica… (Duque, 1998: pp. 577-587)

Si bien el lenguaje lógico de Hegel no es meramente formal, abstracto, ni un lenguaje artificial, sino que trabaja con la lengua viva en la que él escribe, su trabajo consiste, podríamos decir, en la deconstrucción de la sintáctica y la semántica del lenguaje natural, para hacer jugar entre sus elementos unas relaciones dialécticas que pone en movimiento el trabajo productivo de la razón en la construcción de la lógica del lenguaje de su propia filosofía especulativa. La pretensión del autor es mostrar que la Ciencia de la Lógica se articula con la gramática y la semántica del lenguaje natural, las cuales deberían aparecer como elementos abstractos que son *relevados* (en el doble sentido de elevados y reemplazados) por la lógica especulativa. Si Hegel logra su objetivo, o no, esta ya es otra cuestión.

5. El reconocimiento como presupuesto del lenguaje y la intersubjetividad

Para cerrar esta exposición, no puedo dejar de aludir a otro de los ejes temáticos del escrito de 1803/04, que es la figura de la lucha por el reconocimiento. El dualismo y las contraposiciones de la vida y de la *filosofía de la conciencia* se superan conforme al texto que he analizado al comienzo mediante el discurso (*die Rede*), que es constitutivo de la intersubjetividad. Este rendimiento trascendental del discurso no puede comprenderse todavía sin embargo por sí mismo, sin otras presuposiciones. La superación comunicativa del solipsismo, de las oposiciones fácticas, y de los conflictos entre los hombres mediante el uso del lenguaje solamente es posible a partir de la superación de la conflictividad real originaria del estado de naturaleza, mediante la dura experiencia del proceso que se desencadena con la lucha por el reconocimiento (*Kampf um Anerkennung*). El discurso y, por lo tanto, el lenguaje mismo, solamente pueden

existir y funcionar en el ámbito de lo que Hegel llama "el estado de reconocimiento" (*Annerktantsein*), como una situación ya alcanzada y estabilizada[20]. Por eso Hegel no puede pasar directamente del tratamiento del lenguaje según su concepto al análisis de su realidad, como lo he hecho aquí más arriba. Entre estos dos momentos de la exposición sobre el lenguaje encontramos intercalada una de las versiones más significativas de la famosa figura la lucha por el reconocimiento, cuyo resultado es condición de posibilidad de la existencia real y del desarrollo del lenguaje[21].

La filosofía contemporánea se ha planteado de nuevo el problema de cómo es posible el conocimiento de los otros *sujetos en cuanto tales*. Este saber no es un mero conocimiento objetivo, sino la relación intersubjetiva del *reconocimiento,* de la que se sigue inmediatamente la exigencia moral del *respeto* del otro como persona.

> El reconocimiento presupone el ser-ahí (el *Dasein*) de la intersubjetividad. De manera semejante a Fichte, y como después también Husserl, Hegel no considera sin embargo la existencia de la intersubjetividad como algo simplemente dado, [o como una experiencia inmediata], y se propone entonces demostrar cómo se produce, para un individuo autoconsciente [o que es una autoconciencia independiente], la génesis del significado de la expresión: *otra autoconciencia*. La exposición de la génesis de este significado no es sin embargo para Hegel ninguna deducción a partir del ser ahí (*Dasein*) del otro, como tampoco lo era en la teoría fichteana de la exhortación (*Aufforderung*), y no lo será en la teoría de la *apresentación* de Husserl. (Düsing E., 1986, p. 313).

Podría decirse mejor que el reconocimiento mutuo es el primer paso de la construcción de la comunidad intersubjetiva que, como lo mostrará Husserl en la *Quinta meditación cartesiana*, es además "la única garantía del mundo objetivo, el cual aparece como correlato de la intersubjetividad que lo constituye" (Cf. Candioti, 1996). En cuanto a la explicación fichteana del origen del reconocimiento a partir de la *Aufforderung*, en cuya línea podría situarse también el pensamiento moral de Levinás y de Ricoeur, solamente puedo decir aquí que la "exhortación", "la interpelación del

[20] De este otro tema fundamental de la Filosofía práctica de Jena me he ocupado ampliamente en otros trabajos anteriores, cfr.: De Zan, (2009b: 285-328), De Zan (2009c: 141-169) y De Zan (2010).

[21] A. Honneth (1992) ha creído ver en este escrito, y en la *Filosofía Real* de 1805/06, una pérdida de significación del principio del reconocimiento con respecto al *System der Sittlichkeit*, o *Sistema del Mundo ético*, debido al abandono del modelo comunitario de la eticidad aristotélica y al papel central que ocupa ahora en la construcción sistemática la conciencia. Esta tesis me parece errada en lo fundamental, por cuanto el modelo comunitarista de la eticidad antigua no es intersubjetivista, sino más bien substancialista. Solamente a partir del principio moderno de la filosofía de la conciencia puede desarrollarse, más allá, pero no más acá del sujeto moderno, el modelo intersubjetivista en el cual cobra todo su significado el principio del reconocimiento recíproco, que este autor considera como la gramática moral de las luchas sociales. (Cfr. De Zan, 2010: 307-318)

rostro del otro", o la comprensión del "sí mismo como un otro", solamente pueden cobrar significado en cuanto presuponen el reconocimiento, o son diversas expresiones del mismo. Para Hegel la explicación del *Anerkennung* no es, sin embargo, un problema gnoseológico, de conocimiento, como en la Fenomenología de Husserl, sino una cuestión del campo de la *praxis*, o el problema fundamental de la Filosofía práctica, que se plantea ante todo en la interacción entre los hombres.

El reconocimiento del otro como otro sujeto, o autoconciencia autónoma, no se adquiere inmediatamente por una intuición empírica, o intelectual; no procede tampoco de una actitud o un sentimiento moral natural de benevolencia en las relaciones interpersonales, ni de un cálculo racional del autointerés egoísta al estilo de Hobbes o de Rawls, sino que es el resultado de una larga y dolorosa experiencia de luchas, de relaciones de dominación, y de la superación de las mismas. Hegel explica expresamente en este lugar que no se puede salir de la situación radicalmente conflictiva del no reconocimiento mediante el habla, "ya se trate de aseveraciones o amenazas", es decir, del uso comunicativo o estratégico del lenguaje (HGW 6.308). La radical imposibilidad de una mediación comunicativa se hace evidente si se comprende este conflicto en el contexto del estado de naturaleza, porque ya los gestos primarios de los que nace el lenguaje presuponen el reconocimiento, e incluso en la sociedad civil, quien no es reconocido no tiene el uso de la palabra, o no es escuchado como interlocutor válido. También el estado de derecho y la constitución de los sujetos morales presuponen el aprendizaje del reconocimiento del otro y de sí mismo por la mediación del otro. La genealogía del reconocimiento no se puede explicar por lo tanto a partir de la comunicación, o del discurso, ni a partir del derecho, o de una actitud moral del sujeto, porque todas esas explicaciones incurren en *petitio principii*. El reconocimiento es un acontecimiento impensado que no puede explicarse mediante el recurso a reglas, o a instancias normativas, porque todas ellas lo presuponen. Incluso la expresión "lucha por el reconocimiento", usada por Hegel, es equívoca y ha engañado a algunos filósofos (como Paul Ricoeur y Axel Honneth) que intentan apropiarse de esta figura, pero malinterpretan el sentido de la lucha originaria como una acción moral, una lucha por la justicia y los derechos. Para los propios actores involucrados en ese proceso se trata de una lucha *por el ser de la autoconciencia absoluta.* Podría hablarse también de una lucha por el poder, o mejor, por la dominación. Pero el resultado de aquella lucha es lo contrario de lo que los contendientes buscaban, a saber: la aniquilación de la pretendida

autoconciencia absoluta, y por la mediación de esa negatividad se produce el resultado no buscado del reconocimiento recíproco, en cuyo contexto comienza la historia de la formación del lenguaje, del espíritu, de la moral y del derecho. Pero solamente para nosotros (*für uns*) puede aparecer ahora aquel proceso violento y trágico como una lucha *por el reconocimiento*, porque nosotros somos parte de la *Wirkungsgeschichte* de aquel acontecimiento, y lo interpretamos retrospectivamente desde la situación de reconocimiento ya existente en la moderna sociedad civil. Nuestra posición no es tampoco, por cierto la del fin de la historia, y ya podemos anticipar el juicio de un tiempo futuro, quizás no tan lejano, en el que se dirá que nuestro sentido del reconocimiento es también un engaño, o en el mejor de los casos, una mera idea moral.

Lo que produce entonces ante todo el reconocimiento del otro como autoconciencia independiente es un *descentramiento radical de la conciencia, la crisis y el derrumbe de toda concepción del mundo centrada en el sujeto*, que hace posible la apertura de la intersubjetividad, del sentido del lenguaje humano, y del discurso racional sobre las pretensiones de *validez* de la *verdad* y la *justicia*. El estado de reconocimiento (*Anerkanntsein*) es el presupuesto de toda *conducta social conforme a reglas*, y del juego de respetar en general reglas, que es un rasgo definitorio del lenguaje y de toda forma de racionalidad.

Bibliografía

Bochensky, I.M. (1957) *Los métodos actuales del pensamiento,* Madrid.

Candioti, M. E. (1996) Tesis inédita, Universidad Católica de Santa Fe.

Derrida, J. (1973) “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”, en Jean Hippolite, *Hegel y el pensamiento moderno*, Bs. Aires, Siglo XXI.

D’Hondt, J., Derrida, J., Althusser, L. y otros, (1973) *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por J. Hyppolite,* siglo XXI.

De Zan, J. (2009a) “Para leer la Filosofía del Derecho de Hegel”, en *TÓPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fe*, ISSN 1666-485X, Nº 17, pp. 149-172.

De Zan, J. (2009b) *La Filosofía social y política de Hegel,* Bs. As., Ediciones del Signo.

De Zan, J. (2009c) "La figura fenomenológica de la lucha por el reconocimiento en H. Honneth y en P. Ricoeur", en C. Ambrosini (comp.), *Ética. Convergencias y divergencias*, Universidad Nacional de Lanús, pp. 141-169.

De Zan, J. (2010) "La lucha por el reconocimiento: acontecimiento moral, o antropológico? Discusión de algunas interpretaciones recientes", en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía,* Nº especial sobre *La antropología de Hegel*, I, p. 307-318, Málaga.

Duque, F. (1998) *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal.

Hegel (1975) *Gesammelte Werke,* Bd. 6, *Jenaer Systementwürfe I*, hrsgg. v. K. Düssing u. H. Kimmerle, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Forschungsgemeinschaft, Félix Meiner Verlag, Hamburg.

Hoffmann, Th. S (1996) "GWF Hegel", en T. Borsche (Hrsg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, München, C.H. Beck.

Honneth, A. (1992) *Kampf um Anerkennung,* Frankfurt: Suhrkamp Verlag, traducción española: Barcelona, 1997.

Kimmerle, H. (1970) *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804.* Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.

Lafont, Cristina (1993) *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor.

Lasson, G. (Hrsgg.) (1967) *System der Sittlichkeit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag (reimpresión de la edición de 1923).

Taylor, Ch. (1985) "Theory of Meaning", en *Human Agency and Language*, Cambridge MA, Philosophical Papers, pp. 248-292.

La filosofía siempre llega tarde
Sobre la relación entre filosofía y coyuntura histórica en Hegel

Andrés Fortunato (FFyL-UBA)

La lectura del periódico es una suerte de oración realista matutina. Uno orienta su actitud hacia el mundo o bien por dios o bien por lo que el mundo es. La primera da tanta seguridad como la última, en ello sabe uno como pararse (G. W. F. Hegel)

Introducción

Contingencia y universalidad en la historia

Se suele decir que uno de los mayores aportes, entre otros, de la filosofía hegeliana es la introducción de la historia en el seno mismo de la filosofía. De esta forma, la filosofía ya no es un saber de lo ahistórico, sino de lo absoluto en su historicidad. La filosofía como perspectiva universal no está en absoluto escindida de los acontecimientos históricos, pero tampoco puede decirse que entre ella y la historia haya una relación de exterioridad o de elementos independientes entre sí. Hay un punto en el cual *son lo mismo* y esto es el espíritu. Como dice K. Löwith: "La historia de la filosofía no es para Hegel algo junto o sobre el mundo, sino mismo 'lo interno de la historia mundial (*Weltgeschichte*)'. Lo que de la misma manera gobierna a ambas es lo Absoluto como espíritu del mundo, a cuya esencia también pertenece el movimiento de la historia." (Löwith, K., 1969: 44)[1].

Las implicancias son variadas, aquí solamente nos referiremos a algunos temas que podrían derivarse de lo que J. Hyppolite llama el carácter "trágico" de la filosofía de la historia hegeliana: "(…) la visión que Hegel tiene de la historia es una visión trágica. La astucia de la razón no se presenta en ella como un simple lazo de unión entre lo

[1] "Die Geschichte der Philosophie ist für Hegel kein Geschehen neben oder über der Welt, sondern »das Innerste der Weltgeschichte« selbst. Was beide gleichermaßen beherrscht, ist das Absolute als Weltgeist, zu dessen Wesen die Bewegung und also auch die Geschichte gehört." (Löwith, K., 1969: 44)

consciente y lo inconsciente, sino como un conflicto trágico perpetuamente superado y perpetuamente renovado entre el hombre y su destino." (Hyppolite, J, 1974: 31).

El matrimonio entre filosofía e historia resulta ser necesariamente una conflictiva relación entre los actos humanos y su sentido, entre el hombre y su destino. Ahora bien, esto supone que lo universal y lo particular son *ya* identidad de los contrarios o devenir de la unidad, lo cual no puede sino realizarse a través de la alienación y el antagonismo: la razón universal encuentra, astutamente, formas de realizarse en medio del conflicto y la aparente contingencia. La idea de destino es la que resume el carácter trágico que sobrevuela a la filosofía de la historia hegeliana: el individuo no puede evitar ser fagocitado por lo universal, la lucha y el conflicto de la vida particular es *necesariamente* un devenir del espíritu.

Es por lo trágico de la filosofía de la historia que en Hegel se pelean el griego y el cristiano[2]. Por un lado el cristianismo es el último estadio espiritual de la religión, pero por otro lado separa los términos que en Grecia se encontraban unificados: individuo y comunidad; ciudad de dios y ciudad mundana. Si la historia es esencialmente trágica, no hay juicio final que restaure su prístina unidad, no hay un más allá universal de la conflictiva y terrenal vida en comunidad que purifique al individuo de las particularidades de ésta última, ambos mundos *ya* son uno, la unidad es constantemente restaurada en el mismo calvario del devenir histórico. En el catolicismo se produce una escisión entre alma individual y comunidad, quedando la comunidad por fuera de lo universal, ya que la redención sólo es posible para el individuo. De lo que se trata para Hegel, entonces, es de lograr la reconciliación de ambos términos dentro del campo de la historia y no fuera de ella, es decir, para la vida y no más allá de ella. Sin embargo, a pesar de la escisión que encontramos en el cristianismo, hay, para Hegel, un principio encaminado hacia la reconciliación histórica de lo universal y lo particular, y a través del cual se produce la superación de Grecia: el calvario sacrificial de Cristo, que no es más que la unión de la carne humana con el espíritu divino. Es por eso que Hegel al final de la *Fenomenología del espíritu* se refiere al desarrollo histórico del espíritu como un calvario que reúne dos aspectos:

[2] "Und wie die Geschichte der christlichen Welt eine Bewegung des Fortschritts ist über die Antike hinaus, so ist sie auch die wahre Erfüllung der »Sehnsucht« der alten Welt. Die griechisch-römische Welt ist in der christlich-germanischen »aufgehoben« und Hegels ontologischer Grundbegriff ist darum zweifach bestimmt: als *griechischer* und als *christlicher* Logos." (Löwith, K., 1969: 44)

> Su conservación [del espíritu] vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia* del *saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario (*Schädelstätte*) del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente:
> *del cáliz de este reino de los espíritus*
> *rebosa para él su infinitud* (Hegel, 1966: 473)

En este sentido, el rol de la filosofía como figura de la autoconciencia más avanzada que la religión, como el saber absoluto propiamente dicho, consiste en la comunicación con lo contingente, en convertirse en autoconciencia y guía de los acontecimientos históricos. Es en la filosofía donde la razón que contiene en sí todo aspecto aparentemente particular de la vida de los hombres, encuentra su mayor expresión. Es en la filosofía más que en ninguna otra figura donde deben estar reconciliados (trágicamente) el aspecto contingente y el universal de la historia.

Ahora bien, si esto es así, entonces es posible establecer una clara relación conceptual entre la actualidad o presente histórico de determinada época y la *big picture* en la cual adquiere sentido racional. O, mejor dicho, toda actualidad o coyuntura histórica posee una determinación racional que la sostiene. Para comprender esto no es necesario desarrollar de forma acabada la complejidad del devenir sujeto de filosofía e historia en la obra de Hegel. Éste no es el objeto de nuestro trabajo. Nuestro objetivo consistirá en desarrollar un aspecto particular de esta problemática, a saber: la relación entre el concepto de historia originaria o historia del presente o pasado reciente (la coyuntura) y el concepto de "modo filosófico de tratar la historia". Encontramos en Hegel una clara tematización de este problema en los apartados en los que caracteriza a los modos de considerar la historia en la introducción a las *Lecciones de filosofía de la historia.* Allí, el énfasis está puesto en la cuestión historiográfica y en la función y el valor que cumplen cada uno de los posibles tipos de historia según Hegel. Ahora bien, estos no sólo pueden ser leídos en un sentido epistemológico (acerca de cómo conocer la historia), sino también como modos en los que la historia se da y se desarrolla de manera real. Creemos que esta última lectura es la base de la primera. Hegel no se esta preguntando solamente por el modo en que los historiadores conocen la historia, se está preguntando por el modo en que la historia se de a sí misma en el espíritu, por una fenomenología de la historia.

Las figuras que Hegel presenta como "modos de considerar la historia", entonces, son todas igualmente necesarias, pero diferentes en lo que respecta al momento del desarrollo que ocupa cada una. La más desarrollada de acuerdo al camino del espíritu es justamente la historia filosófica, la menos desarrollada es la historia originaria. Mientras que la segunda es la representación del pasado reciente a través de la experiencia de lo que se representa, la primera no es sino la representación del desarrollo completo del espíritu en todos sus momentos y no en uno en particular. Su punto de vista, sin embargo, "(…) no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente. Es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado." (Hegel, 2008: 160).

¿Qué quiere decir que el punto de vista universal de la historia filosófica sea concreto y absolutamente presente, si la historia originaria es la que constituye la memoria o la representación de esa experiencia concreta y presente? O, dicho de otro modo, ¿Qué relación hay entre el presente inmediato o coyuntura y el presente concreto de la historia filosófica?. Ésta es la pregunta que nos guiará en nuestro trabajo.

1. El problema

¿Coyuntura histórica de la filosofía?

En primer lugar debemos decir que todas y cada una de las manifestaciones o ramas de la filosofía son, en el fondo (o en sí y para sí), lo mismo: saber absoluto. No es posible pensar una fragmentación disciplinar que ordene el saber absoluto, ya que si así fuera la historia sería leída desde múltiples perspectivas pero no como recorrido unitario del espíritu. Esto no significa que haya diferentes momentos y manifestaciones que el saber absoluto experimenta en su camino hacia sí mismo, en la reunión de su comienzo y su resultado.

Ahora bien, estos diferentes momentos, desde un punto de vista histórico, no culminan en una detención absoluta del tiempo. El saber absoluto en tanto fin de la historia no puede ser llevado a cabo en determinado momento histórico, no es presentificable. Por lo contrario, su realización es el movimiento universal de la historia. Esto quiere decir que no debe entenderse el fin de la historia como el detenimiento de la historia, sino como la autoconciencia de la historia en tanto infinita, pero no como

negación de lo finito, como mera negación de lo determinado, eso no sería más que un formalismo kantiano para Hegel, sino como devenir. En ese sentido, el fin de la historia sí es presentificable, pero lo es en todo momento de acuerdo a su desarrollo. Tanto en la antigüedad como en la era medieval se develan facetas del espíritu y grados de autoconciencia, pero no es sino en el sistema hegeliano que el proceso mismo se manifiesta. Es decir, se vuelve manifiesto el modo en que la autoconciencia es autoconsciente. Ahora bien, esto no significa que no haya ninguna relación entre la realización de esta autoconciencia y su época en particular, no hay un salto inmediato desde el presente histórico hacia el universal abstracto, todo lo contrario. De hecho, si pensamos en la ciencia de la lógica, ésta es producida por la exigencia de transformar a la metafísica en ciencia por parte de un contexto en el cual la renuncia kantiana al pensamiento especulativo está extendida: "Mientras la ciencia y el intelecto humano común trabajaban juntos para realizar la ruina de la metafísica, pareció haberse producido el asombroso espectáculo de *un pueblo culto sin metafísica* –algo así como un templo con múltiples ornamentaciones pero sin sanctasantórum–" (Hegel 1999, III: 6).

Pero aquí es cuando la interpretación se vuelve problemática, ya que por otro lado la autoconciencia o fin de la historia no es un acontecimiento cronológico/empírico, si así fuere deberíamos concluir que la filosofía acaba en el siglo XIX.

Podemos, entonces, marcar una división provisoria entre dos grandes regiones para las cuales es difícil encontrar un puente: A- la filosofía en tanto saber absoluto (dentro del cual encontramos la lógica, pero también la historia universal filosófica) y B- la historia originaria o la representación de la experiencia y, digamos, contexto correspondiente a A-.

A su vez, esta separación trae aparejados otros paralelismos. En el caso de la historia originaria, ésta se encuentra, como ya dijimos, ligada a la *experiencia*. Los historiadores originarios "(…) trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, los acontecimientos y los estados que habían tenido ante los ojos." (Hegel 2008: 151) Esto implica que este tipo de historia es narrada desde adentro del acontecimiento, en el seno mismo de los hechos. Es una memoria espiritual de la experiencia. Sin embargo, como ésta es la primer figura de la historia en su desarrollo, antes de la historia originaria, no habría historia, es decir, para que la experiencia de un

pueblo sea histórica, ésta debe ser narrada y no de cualquier forma, sino conforme a los modos de tratar la historia. La experiencia de la historia originaria no es como la de los "(…) pueblos de conciencia turbia" "(…) excluidos de la historia universal" (Hegel 2008: 151), totalmente independiente del concepto, separada de la razón como lo múltiple de lo uno. No, la experiencia de la historia originaria conlleva cierta unidad espiritual que podríamos caracterizar como el desarrollo de la individualidad de un pueblo. Así, "La cultura del historiador y la cultura de los sucesos que describe; el espíritu del autor y el espíritu de la acción que narra, son uno y el mismo." (Hegel 2008: 152) De esta manera, la historia originaria también está ligada a la *acción*, es una historia de los agentes participantes de la vida pública de un pueblo. Y "Por eso no tiene el autor reflexiones que añadir, puesto que vive en la cosa misma y no ha trascendido de ella." (Hegel 2008: 152)

En la vereda opuesta, la historia filosófica posee características diferentes. En primer lugar, trasciende la experiencia. Si ya la historia reflexiva, que está entre la originaria y la filosófica tiene un carácter que "(…) consiste en trascender el presente" (Hegel 2008: 154), la historia filosófica lo realiza de manera acabada y absoluta. De esta forma, no está ligada a la experiencia en el sentido en que lo está la historia originaria. La historia filosófica que realiza Hegel no es acerca de su experiencia o de sus vivencias en tanto hombre del siglo XIX, en todo caso su época está contenida en la historia como un momento de su desarrollo. De hecho, así como trasciende el presente, la historia filosófica no tiene pasado (Hegel 2008: 160), porque su punto de vista es el del espíritu absoluto. Aquí se podría mencionar la diferencia que Hegel establece en la introducción a las *Lecciones de historia de la filosofía* entre la filosofía popular y la filosofía propiamente dicha, mientras la primera consiste en reflexiones completamente determinadas por la contingencia de los sentimientos de época, la segunda no.

En un segundo lugar, la historia filosófica no está ligada a la acción, sino a la teoría, a la contemplación. En este sentido, se puede establecer un paralelo entre la distinción historia originaria/historia filosófica de Hegel y vida política/vida intelectual de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Aquí Hegel es aristotélico: no se puede ser político y filósofo a la vez. Para escribir historia filosófica es preciso tomar distancia de los hechos, abstraer de la confusión de las particularidades y considerarlas sólo como mediaciones de lo verdaderamente real, la idea. Esto es así de tal forma que la historia filosófica no tiene presente, al menos no un presente particular.

2. Conclusión
Filosofía de la coyuntura histórica

A esta altura podemos derivar dos conclusiones aparentemente contradictorias: por un lado la filosofía no tiene presente y por otro lado la filosofía pertenece a una época, es concreta. Como vemos en la relación entre la historia originaria y la consideración filosófica de la historia, por un lado la filosofía no se puede dejar diluir en el relativismo de la coyuntura contemporánea y por otro lado no puede perderse en el formalismo de los universales indeterminados y vacíos. ¿Cuál es la síntesis? No podemos pensar la relación entre la filosofía y la historia originaria como si fuesen capas de una cebolla, es decir, que la historia originaria esté contenida en la historia filosófica no esclarece para nada el problema. Pensémoslo al revés: ¿cuál es el aspecto filosófico de la historia originaria? ¿Qué conceptos subyacen a los discursos, relatos y memorias del presente y del pasado reciente? No es de ninguna manera ilógico pensar que, como mediaciones del universal, ya en aquello que relata la historia originaria se encuentra un funcionamiento *lógico* en el sentido de la ciencia de la lógica. En ese sentido, la dimensión filosófica tiene un aspecto *activo* en la historia. La distinción entre lo real histórico y el concepto no es aporética como en Kant, en esencia son lo mismo. El concepto ya se encuentra en la poesía de la historia originaria. Si bien hemos sugerido que para Hegel no se puede ser filósofo y político al mismo tiempo, la coyuntura o la unidad epocal de acciones determinadas actúa en el marco del concepto: "Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo." (Hegel 2008: 160).

Los conceptos filosóficos, por decirlo de alguna forma, están allí afuera, operan en la vida histórica de los pueblos, no pueden quedar reducidos a su exposición o escritura. Una de las enseñanzas que debemos recoger de lo trágico en la filosofía de la historia hegeliana es precisamente la performatividad de los conceptos filosóficos: para Hegel la razón actúa y detrás de todo antagonismo o acontecimiento hay una lógica a ser develada por la filosofía. Sólo en tanto expresión del saber o educación, los conceptos están completamente separados del decurso de la historia originaria, porque como dice Hegel en el célebre prefacio a *Filosofía del derecho*: "Para decir una palabra

sobre el *enseñar* cómo debe ser el mundo, la filosofía siempre llega demasiado tarde" (Hegel 1999 V: 17). Sí, el búho de Minerva inicia su vuelo en el ocaso, pero está allí desde el amanecer.

Bibliografía

Hegel, G. W. F (1999) "Phänomenologie des Geistes", *Hauptwerke Band II,* Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F (1999) "Wissenschaft der Logik", *Hauptwerke Band III,* Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F (1999) "Grundlinien der Philosophie des Rechts", *Hauptwerke Band V*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F. (1966) *Fenomenología del espíritu,* México DF, Fondo de cultura económica, trad. Wenceslao Roces.

Hegel, G.W.F. (2008) *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Editorial Claridad Trad. de E. Suda.

Hyppolite, Jean (1974) *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of spirit*, Evanston, Northwestern University Press, trad. Samuel Cherniak and John Heckman.

Hyppolite, Jean (1966) *Introduction to Hegel's Philosophy of history*, Florida, University Press of Florida, trad. Harris and Bouchard Spurlock

Löwith, Karl (1969), *Von Hegel zu Nietzsche. Das revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH.

Hegel y los pueblos sin historia:
¿Exclusión de la naturaleza o naturalización de la historia?

Verónica Galante (UBA)

Introducción

El objeto del presente trabajo es ofrecer una aproximación al concepto de «pueblos sin historia» en Hegel en el contexto de su filosofía de la historia. Nos interesará en particular explorar la relación entre dichos pueblos y lo que el filósofo denomina el «modo originario» de tratar la historia que se da en ciertas comunidades.

Historia Originaria, Historia Reflexiva e Historia filosófica Universal son los tres modos de tratar la historia que Hegel distingue; siguiendo a O'Brien (1971, sección II, passim), estos tres modos corresponden a otros tantos *momentos* de un determinado desarrollo dialéctico. Esto es: no son meramente distintos acercamientos hacia la historia de entre los cuales que un historiador pudiera elegir, sino que estos *momentos* son producto del desarrollo del pueblo que encarna un determinado historiador. Siendo así, la Historia Originaria cobra particular importancia para nuestro trabajo, dado que es allí donde nace la historia propiamente dicha. Pretendemos aquí inventariar las condiciones que existen en pueblos donde aparece la Historia Originaria y cotejarlas con aquellas que prevalecen en aquellos otros pueblos donde tal modo de considerar la historia no ha aparecido (dado que no toda sociedad logra alcanzar tal *momento*), para llegar finalmente a proponer una respuesta a la pregunta acerca de qué marca la diferencia entre unos pueblos y otros habilitando a nuestro autor a hablar de «pueblos sin historia».

1. Exclusión de la naturaleza

1.1. La Historia Originaria

De acuerdo a Hegel, la Historia Originaria es aquel *momento* que cabalmente transmite el espíritu de su tiempo: los historiógrafos originarios son aquellos contemporáneos a los acontecimientos que relatan, episodios de los cuales ellos mismos son partícipes o testigos preferenciales, estos simplemente "trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, acontecimientos y estados que habían tenido ante sus ojos" Hegel (1994: 151). De tal manera, relatándonos su presente, lo inmortalizan. En estas narraciones (y es este su rasgo central) el espíritu del historiador y el de su producción es sencillamente el mismo: el autor no somete su obra a reflexión alguna. Pero lo que parece una pérdida se gana en conocimiento dado que es a través de estas narraciones como el espíritu de la época se nos hace presente.

En palabras de Hegel:

> Los poemas no tienen verdad histórica; no tienen por contenido la realidad determinada. Las leyendas, los cantares populares, las tradiciones, son modos turbios aún, de afianzar lo sucedido; son producidos por pueblos de conciencia turbia: y estos pueblos quedan excluidos de la historia universal. Aquí nos referimos a pueblos ya cultivados, que tenían conciencia de lo que eran y de lo que querían. La historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia" (Hegel, 1994: 153).

Es esta conciencia la que muestra que el *espíritu* se ha encarnado en un pueblo determinado, pasando éste de tal manera a ser una instancia de lo universal y a desarrollarse en tanto que tal, escapándose por lo tanto del ciclo de la naturaleza: la mera repetición; es así que es en estos pueblos *ya cultivados* donde la *Idea* puede desplegarse. Por el contrario, los restantes pueblos, no logran emanciparse de su dependencia de la naturaleza; no se da en ellos desarrollo alguno, sino que, como ya dijéramos, quedarán atrapados en la mera repetición. Así, por ejemplo: "(…) En la América del Sur [donde] se basan las diferentes repúblicas exclusivamente sobre las fuerzas militares: toda su historia es una continuada revolución. Estados federados se desintegran, otros vuelven a unirse y todos estos violentos cambios se pretenden justificar con los sucesivos golpes revolucionarios (…)" (Hegel, 1976: 103).

1.2. Los pueblos sin historia

Las cuestiones aquí tratadas nos muestran ciertos aspectos centrales de la filosofía de la historia hegeliana especialmente interesantes para el presente trabajo. Esto es así porque, al tratar la Historia Originaria (el *momento* en el cual la historia penetra en los pueblos formando parte constitutiva de los mismos), nos encontramos en el límite exacto entre los pueblos con historia y los pueblos que tienen, simplemente, naturaleza, y que quedan, por lo tanto excluidos, al menos hasta el presente (ya que nuestro autor no se pronuncia sobre el futuro) de la historia.

Consideremos a modo de ejemplo, cómo Hegel, en su *Filosofía de la historia universal,* al referirse a la India antigua, sostiene que no es posible una historia en el doble sentido de la palabra: tanto como res gestae cuanto como el relato de tales hechos y esto por el hecho de que los indios parten de un ordenamiento social naturalizado donde a cada uno de los habitantes le corresponde un lugar y finalidad prefijadas de acuerdo a las castas. Según Hegel, no tenemos historia por el simple hecho de que "suceden cosas". Muy por el contrario, tenemos historia recién cuando estos sucesos comienzan a tener una ilación significativa, un rumbo. Y para determinar esa dirección se necesita el relato histórico, y esto es así porque el mismo establece y fija el sentido para la autoconciencia, en términos de principios, metas, aspiraciones, y otros elementos que tienen que ver con la vida en común del pueblo en cuestión. De lo contrario, se asistiría a un pasaje fugaz de los acontecimientos en donde todo sigue en última instancia, siempre igual.

Bien podemos citar a Kuykendall cuando dice:

> Este es el motivo por el cual Hegel comienza su discusión sobre historia con el mundo oriental, el cual es caracterizado como sustancialidad, la cual es determinada por él mismo, un ser independiente por sí mismo. Y por esta razón Hegel no comienza con África, la cual desde su punto de vista, no ha alcanzado el nivel del alma real. Los africanos, según el punto de vista de Hegel, están aún influidos por la naturaleza. (Kuykendall, 1993: 573)[1]

Es decir que en el sistema hegeliano, en términos de moral, religión y constitución política, África no pudo dejar atrás aún las determinaciones de la naturaleza y entrar en el terreno de la libertad.

---

[1] La traducción es propia

En consecuencia, encontramos aquí una tajante división entre pueblos que, al formar parte de la historia universal se ubican en el terreno de lo real y, por lo tanto, de lo necesario, y otros que permanecen en el terreno de la contingencia por el hecho de estar excluidos, al menos de momento, del Plan de la Providencia.

Siguiendo a Hegel, la diferencia entre unos pueblos y otros radica en la posesión o falta de conciencia.

Ahora bien, a esta altura debemos preguntarnos cómo caracteriza Hegel la conciencia. Para nuestro autor, la misma se define en la *Filosofía del derecho*, en relación al bien:

> La verdadera conciencia es la disposición de querer lo que es bueno en sí y por sí. Tiene principios estables, es decir: las prescripciones objetivas por sí y los deberes. Diferente de esto, su contenido de la verdad es sólo el aspecto formal de la actividad del querer, el que como tal no tiene contenido propio. Pero el sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con aquel, existe solamente desde el punto de vista de la Ética. Aquí, en la posición de la Moralidad, la conciencia está sin contenido objetivo: de este modo y por sí es la infinita certeza de sí misma la que, precisamente por eso sea tal vez como la certeza de este sujeto. (Hegel, 1968: § 137.).

En consecuencia, los pueblos sin historia no logran constituirse como pueblos «para sí» independizándose de la naturaleza porque se trata de pueblos que no pueden pasar el «en sí» a través de la realización de la conciencia; son éstos, pueblos sin moral, sin religión, sin Estado y, en definitiva, sin historia. Es, entonces, de conciencia de aquello de lo cual estos pueblos carecen.

Ahora bien, a simple vista el planteo llama cuando menos la atención: ¿qué habilita a un pensador de la talla del que nos ocupa a decir que África, Asia y América del Sur carecen de moral y religión y de Estado?, ¿por qué debemos pensar que, Sud América a comienzos del siglo XIX, carece de autoconciencia histórica? ¿qué hace que el mundo no-europeo se encuentre en el presente en el que vive Hegel excluido del Plan de la Providencia?

2. "La naturalización de la historia"

No nos parece necesario remarcar el papel destacado que Hegel concedía a la historia, menos aun a la luz de lo que hemos estado exponiendo; siendo así, las implicancias del hecho de excluir a algunos pueblos de la historia universal parecen no ser pocas. Y si bien este no se muestra como un tema central en el sistema hegeliano, establecer que un pueblo no tenga historia conlleva fuertes implicancias. Así planteada, la relación entre pueblos con historia y pueblos que tienen simplemente naturaleza presenta tres proyecciones: la primera nos remite a la ontología hegeliana propiamente dicha, la segunda nos ubica en la tradición filosófica que culmina en Hegel, mientras que la tercera constituye una crítica histórica a la filosofía de la historia de nuestro autor.

2.1. Los límites de la ontología en la filosofía de la historia

Respecto de la primera proyección, consideramos que el hecho de postular la existencia de un tipo de pueblos que sólo poseen naturaleza constituye un aspecto muy revelador de la ontología hegeliana dado que nos ubica en sus límites: es aquel espacio que el núcleo de la misma no cubre, y por lo mismo, aquel terreno que podría descubrirnos algunos de los axiomas de tal sistema.

Al principio del presente trabajo establecimos que, en el conjunto de la obra hegeliana, los pueblos sin historia no tienen, ni tan siquiera, historia originaria y esto por una sencilla razón: dichos pueblos son incapaces de darse una representación interior de los sucesos que forman su historia, carecen de un *contrapunto ideal*[2] y esto en un triple sentido: en primer lugar, no están capacitados para dar a los sucesos una orientación determinada; en segundo lugar, tampoco lo están para dar a tales sucesos una significación nueva y distinta. El tercer sentido al que nos referimos nos remite directamente a la imposibilidad por parte de los pueblos sin historia de generar tan siquiera el modo originario de tratar la historia, y creemos que la causa de esto reside en el nivel de pensamiento en el que tales pueblos se encuentran.

[2] Nos referimos aquí a esa construcción –producto de una representación interior-, que permite a (algunos) pueblos dar sentido (en la doble acepción de la palabra: tanto como dirección cuanto como significado) a aquello que (les) acontece.

Tal y como nos señala Hegel, "[…] el discurso [y el relato histórico es claramente una forma de discurso] incluso cuando se esfuerza por evocar en nuestro espíritu la imagen real de los objetos, no tiene la finalidad de darnos la percepción sensible, sino simplemente de hacer nacer la idea" (Hegel, 2005: 12-13). Ilustremos esto a propósito de la comparación que hace Hegel de la música con la poesía, "[…], cuanto mas siente el espíritu la necesidad de abandonar esta abstracción general [la música] para representarse concepciones, motivos, acciones, acontecimientos, formándose un cuadro artisticamente detallado y combinado en todas su partes [la poesía], más debe renunciar a esta simple concentración del alma en el sentimiento intimo para crear un mundo que se mueva en la esfera propia de la imaginación […]." (Hegel, 2005: 14) O sea, el nivel de abstracción que exige la poética está claramente por encima de las capacidades de los pueblos que sólo tienen naturaleza: los cuales poseen formas de plasmar su experiencia a través de prácticas que, como la música, no exigen que "el alma" se eleve hasta la "esfera propia de la imaginación".

Y esta es, justamente, por la función privativa de la palabra: *transmitir el pensamiento*; el sonido que toma una idea se transforma en palabra y pasa sin mas a transmitir (en tanto que expresa) el pensamiento. El discurso no se trata ya del sonido que nos remite al ámbito sensible (todos los pueblos "hablan", pero esto no significa que tengan discurso propiamente dicho), sino que estamos en el universo propio del espíritu concentrado para sí mismo, que sólo sale de su esfera "para recoger del mundo sensible un signo que se distinga del propio pensamiento" (Hegel, 2005: 14).

En consecuencia, podemos considerar al discurso histórico, tal y como lo concibe Hegel, como uno de los supuestos de su sistema: el conocimiento histórico, en el cual vemos el desarrollo del espíritu, se plasma en la narrativa histórica, quedando otras formas de relato, como el mito, fuera del mismo.

El discurso poético (el histórico en tanto que narrativa) necesita y es constitutivo del pensamiento, lo transmite y no puede darse por fuera de éste, no es mas que otra forma de manifestarse del Espíritu. Por ende, el grado de desarrollo, de madurez de un pueblo puede apreciarse en la capacidad (o incapacidad) que el mismo tenga a la hora de darse (o de privarse) de una narrativa histórica, entendida esta de una determinada manera: tal y como la entendía nuestro autor.

2.2. La crítica del idealismo alemán

En cuanto a la segunda proyección, la cuestión que se plantea es qué conceptos de moral, religión y Estado está manejando Hegel según los cuales África (por ejemplo) es vista como naturaleza privada de libertad. La respuesta a tal pregunta hemos de buscarla en la tradición filosófica en la que debemos ubicar a nuestro autor: la Prusia del siglo XIX. Esta presenta rasgos altamente significativos e insoslayables a la hora de entender el sistema hegeliano: sostenemos aquí que es tal tradición (fuertemente europeizante) a la que debemos atender. Si bien el pensamiento de Hegel se muestra como una filosofía de la historia formada a partir de la reflexión filosófica de los hechos mismos, para nosotros el mismo se encuentra fuertemente condicionado por el marco espacio temporal en el que surgiera; no estamos aquí frente a una verdad absoluta mas allá de toda consideración, sino de un excelente sistema formado y perfeccionado en un principado decimonónico, sistema elaborado a partir de tal realidad y para tal realidad, siendo así, tenemos que interrogarnos acerca de cuánto ilustra respecto de las realidades distintas a Europa.

Tomemos por caso la diferenciación que realiza Hegel entre pueblo y Estado (diferenciación ésta que no es menor si consideramos que legitima el trato de unas naciones (consideradas avanzadas) respecto de otras en términos de *atraso*). Esta distinción se basa en dos circunstancias: por un lado en la elaboración de leyes (entendidas éstas en los términos de la burocracia prusiana de la cual nuestro autor era contemporáneo). Y, por otro lado, en la ausencia para Hegel de soberanía en los pueblos que carecen de legalidad (según la noción de legalidad que nuestro autor maneja). En efecto, y por ejemplo, los pueblos pastores, cazadores, agricultores, no forman Estado y, aun cuando sean independientes, no son soberanos y todo esto por el ya referido hecho de carecer de lo que Hegel denomina legalidad objetiva y racionalidad firme[3].

A nuestro buen entender, es historizando la ontología hegeliana, es decir contextualizándola, como llegaremos a comprenderla.

[3] Para este particular, véase Hegel, George Wilhem F: (1964) parágrafos 349 a 351. claro que aquí la noción de Estado es problemática en sí misma: se trata del Estado definido como Clase Universal, instancia del Espiritu, diferenciado del gobierno; tal era el Estado que Hegel veía formándose en los estados germánicos de principios del siglo XIX.

2.3. La crítica al examen de la historia desde la razón dialéctica

Atendiendo a la tercera proyección, consideramos que habría que analizar la necesidad de un fundamento empírico de la concepción hegeliana basándonos en la posibilidad (o imposibilidad) de historizar (y al mismo tiempo problematizar) las bases ontológicas de la filosofía de la historia de Hegel y, tal como buscamos enfatizar en este trabajo, la exploración la noción de "pueblos sin historia" nos parece particularmente apta a tales efectos.

¿Podemos considerar a la naturaleza como un *momento* dialéctico?. En tal caso, los pueblos sin historia son el sustrato sobre el cual se desplegaría el Espíritu; y, en tal sentido, serían necesarios en tanto que *momento*; ahora bien, en tanto que contingencia, pueden estos pueblos ser asimilados a la manera en que Stallybrass (1990) califica lo *heterogéneo* y, en tanto que tal, son imposibles de ser reducidos a la necesidad. En consecuencia, en la noción de "pueblos sin historia" de Hegel, trabajarían dos instancias contradictorias entre sí, a saber: necesidad dialéctica (los pueblos con historia necesitan haber sido antes pueblos sin historia) y contingencia (no dialectizable) al mismo tiempo: los pueblos sin historia poseerían una existencia que se encuentra al margen del marco de la necesidad. Es en este aspecto también que tomamos la noción de "pueblos sin historia" como un concepto limite en la obra de Hegel.

Los historiadores tenemos bien en claro desde hace ya largo tiempo que la historia no estudia el pasado sin más: toda selección de objeto de estudio es producto de una específica toma de postura: el interés en determinados eventos y no en otros evidencia una cierta idea de historia. sería fuertemente revelador develar cuál era tal idea en el caso de un pensador tan central como el que aquí consideramos. Nos parece bastante claro que, en el caso de Hegel, la investigación histórica sirve para buscar indagar la evolución del espíritu, de la conciencia, etc. Pero, otra vez, debemos evaluar que tan universal son ese espíritu y esa conciencia.

Bibliografía

Hegel, Georg Wilhelm F. (1968) *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, trad. Angélica Mendoza de Montero.

Hegel, Georg Wilhelm F. (1976) *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Claridad, trad. Emanuel Suda.

Hegel, Georg Wilhelm F. (1994) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Altaza Ediciones, 2 volúmenes, trad. José Gaos.

Hegel, Georg Wilhelm F. (2005) *Poética*, La Plata, CL, trad. Manuel Granell.

Kuykendall, Ronald (1993) "Hegel and Africa: An Evaluation of the Treatment of Africa in the Philosophy of History", en: Journal of Black Studies, vol. 23, No. 4 (Jun), Sage Publications, pp. 571-581.

O´Brien, Dennis (1971) "Does Hegel has a Philosophy of History?", en: History and Theory, vol. 10, No. 3, Blackwell Publishing, pp. 295-317.

Stallybrass, Meter (Summer 1990), "Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat" en: Representantions, No. 31. Special Issue: The Margins of Identity in Nineteenth-Century, University of California Press, pp. 69-95.

Lo poético como conocimiento en la noción hegeliana de *historia originaria* Alcance y fundamento

Martín Horacio Sisto (UNGS-UBA)

Introducción

En la obra de Hegel no encontramos extensos desarrollos acerca de la historiografía, aún cuando Hegel era un gran lector de historia y en su juventud había incursionado en el ensayo histórico. La brevedad quizás se deba al hecho de que la historiografía académica no estaba muy desarrollada para ese entonces. Lo cual no impide que en 1822 Hegel inaugure el ciclo académico en Berlín de sus lecciones de filosofía de la historia con una exposición acerca de lo que denomina "los modos de tratar la historia" [*Die Behandlungsarten der Geschichte*], lección que vuelve a introducir en las lecciones de 1828. Desde al menos la antigua edición de Hoffmeister en Meiner (Hegel, 1955: 1) y luego la clásica edición de Suhrkamp (Hegel, 1970 B12: 543-*Anhang*) tenemos a disposición el contenido del manuscrito que sirvió de base a ambas lecciones, y por medio de la editorial Meiner la edición crítica de los apuntes de los discípulos de la lección de 1822 (Hegel, 1996: 3), que se suman y sirven de contralor a las ediciones de Karl Hegel (Hegel, 1970 B12: 11) y de Lasson. Aún así los pasajes en conjunto son escasos y sin embargo no obsta a que la exposición sea filosóficamente densa y sugiera varios temas para la exploración.

El primer motivo de su densidad filosófica se debe a que dicha lección no trata de una clasificación de estilos historiográficos de acuerdo a las características exteriores, como se lo ha interpretado en forma predominante por la bibliografía. Quien se encuentra familiarizado con el modo de discurrir de Hegel sabe que ese tipo de exposiciones no son su estilo. Bajo el título "Los modos de tratar la historia" Hegel se acerca al tipo de exposiciones que encontramos tempranamente en el escrito "Sobre los modos de tratar científicamente el derecho natural", o en la idea de "figura de

conciencia" que rige los primeros capítulos de la *Fenomenología*, o bien en el *Concepto Previo* de la *Enciclopedia* de 1830, cuando sistematiza dialécticamente los diversos posicionamientos del pensamiento frente a la objetividad.

El punto de partida que da espacio al método especulativo se encuentra en el examen de la conocida ambivalencia del término "historia". Autores como H.W. Walsh (Walsh, 1968: *Primer Capítulo, Segundo Apartado*) o W. Dray (Dray, 1964), que escribieron sendos manuales de filosofía de la historia en los años '60 - y que siguen siendo puntos de referencia en numerosos programas de estudios - aceptan en forma aproblemática la distinción entre historia como 'conjunto de hechos' e historia como 'relato', para separar luego dos direcciones del pensamiento, la llamada "filosofía crítica de la historia" por un lado y la "filosofía especulativa de la historia" por el otro. En una segunda lectura se entiende que la separación apunta también a dejar fuera de la consideración seria a la segunda, bajo la cual queda encuadrada según ellos el pensamiento hegeliano sobre la historia[1].

Hegel, en cambio siguiendo a la tradición filosófica, en la cual el hecho de que el "ser se dice de muchas maneras" da lugar a la investigación acerca del vínculo entre esos sentidos – y esto es de algún modo el punto de partida para la "ciencia buscada" de Aristóteles - así el hecho de que la historia se diga al menos de dos maneras da lugar a una indagación acerca de su posible problematicidad. Lejos de ver los dos sentidos del término 'historia' Hegel sostiene que ambos sentidos se encuentran estrechamente vinculados; las características de este vínculo constituyen de hecho el principio articulador de la exposición. Ahora bien, en la exposición de 1822 dicho vínculo y sus características no aparecen nítidamente establecidos; por otra parte, se plantean interrogantes que no encuentran en la lección misma su respuesta. Se necesita recurrir por ello a otros textos del filósofo y reconstruir la teoría hegeliana al respecto. Aquí sólo puedo presentar la dirección de estas tareas a fin de justificar su razonabilidad, pero su realización excede por mucho el espacio que se me ha asignado y que por tanto expondré a modo de estado de la cuestión. En el primer apartado presento una reconstrucción sintética de la teoría de Hegel sobre los modos de tratar la historia. En el segundo me detengo en la figura concreta de la historia originaria y en particular en la cuestión del valor cognitivo de los aspectos poéticos que ella presenta.

[1] Es George O'Brien (1971) quien tempranamente ha llamado la atención acerca de la imposibilidad de clasificar adecuadamente la filosofía de Hegel en la clasificación de Walsh y posteriormente de Dray.

1. Los distintos modos de tratar a la historia: dinámica y principio articulador

Paso ahora entonces a exponer en forma sintética el cuadro de los distintos modos de tratar a la historia. Hegel toma la ambivalencia del término historia como una polaridad constituida por la *Geschichte*, el conjunto de hechos que constituyen la historia, y por los relatos (*Erzählungen*), en términos de una polaridad sujeto-objeto análoga a la que encontramos tanto en el planteo de la *Fenomenología* como en los distintos posicionamientos del pensamiento frente a la objetividad del *Concepto Previo* de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*. Esta presentación fácilmente puede inducir al habitual prejuicio de que Hegel aplica a todo en forma *a priori* su dialéctica. Sin embargo, en este caso se trata más bien de una instancia que se explica por sí misma y que, inversamente a lo que sostiene el prejuicio mencionado, puede clarificar y argumentar la posición de Hegel acerca de la dialéctica en general.

En comparación con los distintos posicionamientos del pensamiento frente a la objetividad que se encuentran en la *Enciclopedia*, aquí se trata de los modos específicos de posicionamiento que podemos tener con un objeto, en donde la especificidad está dada por la cuestión del tiempo o más precisamente el espíritu de la época. En la consideración de todos ellos, el análisis recae sucesivamente en primer lugar en los hechos, siempre inmersos en el espíritu de una época, para pasar a las condiciones en las cuales se encuentra el historiador, en particular el espíritu del que participa, y por último finalizar en el vínculo que existe entre sujeto y objeto de acuerdo al espíritu de la época de cada uno. Esto da lugar a figuras, cuyas limitaciones nos llevan a una figura sucesiva, hasta satisfacerse por último en la consideración filosófica.

En el caso de la historia originaria el historiador es participante del espíritu de los acontecimientos. La relación con los hechos es inmediata y él forma parte de la cosa. Este historiador no toma conciencia de su relato como algo subjetivo ni tiene por qué hacerlo, pues él es parte de los acontecimientos en la medida en que es parte de la época que les da su impronta. Incluso al referirse tácitamente a Tucídides, Hegel señala que no es fundamental que, al poner en boca discursos a los protagonistas, ellos hayan dicho tal cual lo que se dijo; lo importante es que reflejan fielmente el mensaje porque participan del movimiento del cual el orador participa. El historiador originario nos da cuenta de su época en forma vívida, nos la muestra en su estado de expectativa, de ideales y objetivos a tal punto de llega para provocar nuestro sentimiento y hacernos revivir de

algún modo dramáticamente su época. Baste esto sintéticamente para mostrar que para Hegel no necesariamente hay que tener distancia de los acontecimientos para hacer historia; por el contrario, hay cierto tipo de relación entre sujeto y objeto, entre historiador y acontecimientos, para la cual la contemporaneidad es condición fundamental.

Tal es así que la no contemporaneidad entre el historiador y acontecimientos es presentada por Hegel en términos de desgarramiento inevitable. Ésta es la situación de la que parte lo que llama la "historia reflexiva" en sus diversas formas. Hay elementos que sólo los puede proporcionar la historia originaria; el historiador reflexivo parte de lo que en cierto sentido es una recuperación imposible, pues el espíritu de su época y aquel de los acontecimientos es diferente, imposibilidad que da lugar a toda la tensión interna de este tipo de historiografías y a sus limitaciones específicas. Esta distancia es ocasión de diferentes estrategias y posicionamientos en los cuales consisten los diferentes tipos de historia reflexiva. De este modo, la historia reflexiva llamada "universal" gana en perspectiva respecto del limitado ámbito al que se reducía el relato del historiador originario. Pero esta arbitrariedad que suponía subsanar, es decir la limitación del relato al ámbito de alcance casi totalmente directo del historiador originario, da lugar a un infinito que no se sabe cómo limitar; es decir, el problema es ahora de qué no hacer historia, si vamos a escribir una historia "universal".

La escisión entre sujeto y objeto en términos de época queda marcada siempre por lo que Hegel llama en uno de sus pasajes el "derecho del presente": esto es, al pertenecer al presente, el historiador no puede no partir de algún modo de él. La historia reflexiva presenta inevitablemente algo anacrónico. Esta inevitable anacronía lleva a un escepticismo acerca del conocimiento del pasado y este escepticismo reclama distintas estrategias para ser superado. Así, la historia llamada "crítica" se establece con la voluntad de examinar la historiografía, determinar el ámbito de la universalidad y evitar las posibles anacronías; pero dado "el derecho del presente", si el historiador crítico -Hegel está pensando muy probablemente en Barthold Niehbur - no hace explícitos sus presupuestos, su supuesto criticismo entra en un círculo vicioso. Este posible círculo vicioso es ocasión entre otras de la consideración filosófica, pues no puede salirse de él dentro del mismo registro, como veremos.

Otra estrategia frente al escepticismo que deriva de la inevitable anacronía lleva a otro modo de posicionarse frente a la historia, el modo "pragmático". Es decir: puesto

que no podemos llegar en forma totalmente adecuada a los hechos del pasado; surge el dramático interrogante ¿para qué hacemos historia entonces? Y aquí el derecho del presente se traduce en partir explícitamente de las preguntas y las necesidades de nuestro tiempo, para ir a la historia en busca de respuestas.

Por último, hay otro modo reflexivo, dada la escisión entre sujeto y objeto en términos de época, que podemos denominar "segmentado": es el de la historia del arte, de la religión, del derecho. Este modo es la antesala del modo filosófico de tratar la historia, porque busca superar la escisión epocal haciendo explícita la dinámica que articula la historia de cada una de estas manifestaciones culturales. En la medida en que estas historias no se reducen a un mero *racconto* de influencias, sino que tratan de captar cuál es la dinámica interna de la historia de la religión, del arte o del derecho, se aproximan así al modo de consideración filosófica. Ese modo segmentado de tratar a la historia es el que de hecho practicaba Hegel en las diversas lecciones sobre estética, arte, religión, en especial del período de Berlín. Todos modos que de alguna manera siguen vigentes en la historiografía actual.

La solución a los dilemas que presentan estos modos reflexivos no puede provenir de una mera historia de la historiografía, lo que no quiere hacer Hegel. Semejante intento, si bien puede ser útil para otros objetivos, padece de las mismas limitaciones de la historia reflexiva y, en cierto sentido, si pretende ser la solución se auto-invalida. Se necesita un cambio de registro, esto es el paso a la consideración filosófica, que pone en el centro de su atención justamente lo que estamos considerando, es decir la relación entre el conocimiento histórico y los hechos históricos, y el principio articulador de la relación. Sobre esto la filosofía apunta a establecer una teoría; en cuanto filosofía de la historia no se superpone al análisis de las condiciones en las cuales los relatos fueron escritos.

2. Los aspectos poéticos de la historia originaria

Presentado el entramado lógico de la exposición y sus principios articuladores, paso a detenerme entonces en uno de los aspectos más específicos de la historia originaria, que a pesar de las escuetas líneas dedicadas al tema en la lección de 1822

abre a un campo vasto para la exploración en la obra de Hegel y sus posibles vínculos con problemáticas actuales.

La historia originaria nos acerca al espíritu de la época, es decir a los principios de acción, proyectos y expectativas compartidos en determinado ámbito y los sentimientos que movilizan y acompañan, de una manera que no lo puede hacer ningún otro modo de aproximación. Lo que habilita a la historia originaria es la contemporaneidad. Pero puesto que a nosotros nos llega un texto, ¿qué es lo que hace que semejantes relatos puedan potencialmente comunicar tal vivacidad de manera de ponernos como espectadores de la época y captar los hechos tal como eran vividos, a tal punto que Hegel diga que quien quiera disfrutar de la historia y no sólo leerla que acceda a este tipo de historias? (Hegel, 1996: 3)

Esto que transmite la historia originaria se efectúa por medio de recursos literarios que integran el texto. Pero Hegel no prosigue este examen en la lección de 1822. Para comprender este aspecto es necesario recurrir a las lecciones de estética dedicadas a la poética, donde entre otros, vuelven a aparecer citados Heródoto y Tucídides. Las exposiciones de la poética constituyen un tratado mucho más extenso y complejo que lo que Hegel dedica a la historiografía, por el sencillo hecho de que hacia la época de Hegel el arte abarca un campo mucho más desarrollado que esta última. Me limito aquí a mencionar algunos aspectos orientadores para la investigación. La poética supera las limitaciones de la arquitectura y la pintura, apoyadas sobre la exterioridad, y las de la música, apoyada sobre la interioridad, integrando ambos lados. Puede dar cuenta de un modo más profundo de los hechos, cuando los toma como material para su arte, como también de los sentimientos interiores que los guían y acompañan. Hegel establece varios ejes de distinción entre la poesía por un lado y la conciencia y conocimientos prosaicos por el otro. Desde el punto de vista sistemático admite muchos casos en los cuales no hay límites precisos; allí sólo podemos dar criterios identificatorios generales. Desde el punto de vista fáctico e histórico se presentan transiciones desde la poesía al conocimiento prosaico en términos graduales, no de corte abrupto. También es de señalar que afirmaciones tajantes que se encuentran efectivamente en las lecciones de filosofía de la historia, sobre el hecho de que la poesía no tendría valor de verdad, aquí esa tesis pasajera queda relativizadas a determinadas manifestaciones, pues, a su modo, la poesía enseña a su modo la verdad (Hegel, 1989: 704). A su vez, se presentan analogías con la exposición mencionada de 1822, pues el

lugar que le asigna a la tríada "historia originaria - historia reflexiva - consideración filosófica", se presenta en la poética en términos de "poesía - crítica literaria - consideración filosófica de la estética". Aquí también hay una pérdida significativa, en este caso en el pasaje de la poesía a la crítica literaria, esta última dominada también por la actitud reflexiva y por tanto por las categorías del entendimiento, que no logran captar gran parte de la realidad que sí capta la poesía.

Salvo excepciones, los estudios sobre la filosofía hegeliana de la historia acentúan los aspectos lógicos y políticos mientras que no prestan atención a los estéticos y su vinculación con los aspectos lógicos y epistemológicos. Un supuesto de la habitual lectura de índole lógica es que en el pasaje de la representación al concepto, en los diversos ámbitos donde esto acontece, no hay pérdida epistemológica en el sentido más amplio de este término. Sin embargo, Hegel admite en más de una ocasión en sus lecciones sobre la poética que tanto en el pasaje de un arte a otro, como de la poesía a otras manifestaciones vecinas, hay pérdidas reales que el espíritu se ve obligado a "compensar", pero que no puede restituir o recuperar, incluso cuando se trata de la consideración filosófica. Tal como sucedía en los tránsitos de un modo de considerar la historia a otro. Así por ejemplo la poesía no tiene la capacidad de mostrar sinópticamente la simultaneidad de varios elementos en el espacio, como lo hace la pintura, y cuando quiere recuperar este aspecto para la intuición se ve obligada en cambio a traducirlo en la sucesión del tiempo, para compensarlo (*ersetzen*). (Hegel, 1989: 697; Hegel, 1970 B15: 222)[2]

El material propio de la poesía, ya más espiritualizado, es desde el punto de vista interior la representación (*Vorstellung*) misma, como lo es el lenguaje y el habla desde su aspecto exterior: trabaja las palabras, la dicción, el ritmo y otros elementos. Todos elementos que los encontramos también en la historia originaria. Hegel señala que la historiografía no puede manipular los hechos como lo hace la poesía, con el sólo límite de dirigirlos a lo esencial y establecer la representación como fin en sí. Pero sí puede utilizar los recursos de la poesía para captar lo esencial interno que articula los fenómenos y usar aquellos elementos de tal modo que lo acerque a la intuición del lector y no sólo al entendimiento. Traigo a colación dos citas de las *Lecciones de Estética*:

[2] Aunque "*ersetzen*" tiene como traducción inmediata "sustituir" o "reemplazar", considero que es muy adecuada la traducción de Brotóns Muñoz en términos de compensar, que por otra parte es una de las traducciones posibles en el idioma coloquial.

Si decimos "el sol sale por la mañana" tenemos claro lo que con ello se quiere decir, pero ni el alba ni el sol mismo nos devienen intuitivos. Pero en cambio, cuando el poeta dice "al levantarse la pálida Eos de dedos rosados" [*Als nun die dämmernde Eos mit Rosenfingern emporstieg*], aquí según la cosa se dice ciertamente lo mismo; pero la expresión poética nos da *más*, pues a la comprensión añade todavía una intuición del objeto comprendido, o más bien se rechaza la mera comprensión abstracta y se pone en su lugar la determinidad real. Asimismo, cuando se dice "Alejandro venció al Imperio persa", ésta es ciertamente según el contenido una representación concreta, pero la múltiple determinidad de la misma, expresada como "victoria", es constreñida sin imágenes a una simple abstracción que no nos pone ante la intuición nada de la apariencia y realidad de lo que de grande consumó Alejandro. Y así sucede con todo lo que se expresa de modo análogo; lo entendemos, pero queda desteñido, gris e indeterminado y abstracto desde el punto de vista del ser-ahí individual. La representación poética acoge en sí por tanto la plenitud de la apariencia real y sabe elaborarla con lo interno y esencial de la cosa inmediatamente en un modo originario." (Hegel, 1989: 724; Hegel, 1970 B15: 277).

Lo cual puede poner en cuestión una cierta idea vigente de lo que constituye objetividad en el relato historiográfico: al menos aquí que la expresión sea poética no quita valor objetivo al conocimiento transmitido y, en cierto sentido, es más objetivo que la comunicación en términos abstractos.

Así, para decirlo con ejemplos en positivo, cito otro pasaje. Al hablar de la poesía, señala Hegel:

De esto nos suministra un ejemplo el dístico conservado por Hérodoto que relata la muerte de los griegos caídos en las Termópilas. El contenido es dejado en toda su simplicidad: la escueta noticia de que cuatro mil peloponesos habían entablado allí batalla contra trescientas miríadas; pero el interés es fijar una inscripción, enunciar, puramente por este decir, la gesta para el mundo contemporáneo y para la posterioridad, y así la expresión deviene poética, eso es, quiere evidenciarse como *poiein* que deja al contenido en su simplicidad, pero conforma el enunciado intencionalmente. La palabra que capta las representaciones es de tan elevada dignidad, que intenta diferenciarse de otros modos de discurso y se convierte en un dístico. (Hegel, 1989: 705)

Hegel se refiere a la lápida conmemorativa escrita por el poeta Simónides de Ceos:

Aquí lucharon cierto día, contra tres millones,
cuatro mil hombres venidos del Peloponeso.
Caminante, informa a los lacedemonios que aquí yacemos
por haber obedecido sus mandatos.

Heródoto, al citar el dístico, integra en el discurso historiográfico la poesía y acerca así a la intuición y al sentimiento lo acontecido.

Conclusión

En la brevedad de lo expuesto, espero haber indicado cómo por una parte la teoría hegeliana de los modos de tratar la historia no versa a secas sobre la historiografía de su época (para muchos, entonces, obsoleta) sino que es una filosofía de la historia que no se reduce a lo que se entiende por ella desde Walsh y Dray. Por otra parte, la atención a los elementos estéticos y su carácter cognitivo presentes en la historia originaria, impiden la reducción de la concepción hegeliana de la historiografía a una mera trasposición de estructura lógica a los hechos y abren un camino a la exploración acerca de la vinculación entre los elementos estéticos y epistémicos de un relato que puede resultar una cantera de aportes para las discusiones actuales sobre la cuestión.

Bibliografía

Dray, William (1964) *Philosophy of History*, New Jersey, Prentice-Hall.

Hegel, G.W.F. (1996) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Berlin 1822/1823*. Nachschriften von K.G. J. von Griesheim, H. G. Hotho und F.C.H.V. von Kehler. Hsg. von K.H.Ilting, K. Brehmer und H.N. Seelman. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996.

Hegel G.W.F. (1970 B12) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Hegel G.W.F. (1970 B15) *Vorlesungen über Ästhetik*. Werke 15. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Hegel G.W.F. (1955) *Vorlseungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hsg. J. Hoffmeister, Hamburg. Felix Meiner Verlag.

Hegel G.W.F. (1989) *Lecciones de Estética*. Madrid, Akal. Trad. de Alfredo Brotóns Muñoz.

O'Brien G.D. (1971) "Does Hegel have a Philosophy of History?" en *History and Theory*, Vol. 10, No. 3, pp. 295-317.

Walsh W. H. (1968) *Introducción a la Filosofía de la Historia*, México, Siglo XXI.

Hegel, el Narrativismo y la posibilidad de una historia de lo contemporáneo*

Marcelo Chiantore (UBA)

Introducción[1]

Existe cierta tesis difundida en ámbito de la reflexión meta-historiográfica contemporánea según la cual no es posible hacer historia del pasado reciente. En las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal de 1822 Hegel destaca el valor epistemológico de la historia originaria (HO) escrita por los protagonistas y los testigos de los acontecimientos históricos. En este sentido pareciera existir una tensión entre las consideraciones de Hegel acerca de la historia y la expandida tesis que postula la imposibilidad de la historia reciente.

El presente estudio procura una elucidación de dicha tensión. La idea que no es posible hacer historia del pasado reciente admite diferentes usos cuyo origen argumentativo no es adecuadamente revisado o permanece ignorado y de ahí quizás proviene la aceptación de la premisa general a la que se vinculan. Tal es el caso cuando se sostiene que no es posible una historia científica del pasado reciente debido a que los hechos están demasiado "frescos" como para que el historiador pueda tener una visión objetiva de los mismos. Ésta idea no solo supone la posibilidad de una historiografía objetiva lo cual es muy controvertible sino que además confunde la distancia con la objetividad. Un caso muy distinto es el del célebre artículo "Oraciones Narrativas" del filósofo Arthur Danto del cual me ocuparé aquí. El escrito de Danto aparte de enseñar

* El presente trabajo fue realizado en el marco del PRI: Resol. (CD) Nª 852 del 20 de abril de 2011. El cuál lleva por título "Una relectura de la filosofía hegeliana de la historia a la luz de su recepción en el narrativismo", dirigido por el Dr. Martín Sisto y radicado en la Universidad de Buenos Aires.

[1] Aclaración preliminar. El presente trabajo no pertenece estrictamente al área de Filosofía Moderna, sino que se trata de un humilde ensayo sobre una cuestión que quizás atenga en mayor grado cuestiones relativas a la reflexión contemporánea sobre la historiografía. En este sentido el lector encontrará que este escrito no se ajusta a los cánones de los estudios concernientes a la Filosofía Moderna. Finalmente en lo que toca a este punto se pude afirmar que su presentación en un especio de lectura y debate "ajeno" responde más a al contexto de producción que a su contenido.

una robusta solidez argumentativa corre con la ventaja de no suponer a la objetividad como una meta de la historiografía.

El otro escrito del que también me ocuparé es El valor de la narrativa en la representación de la realidad de Hayden White, aunque quizás no goce de la misma solidez argumentativa que el primero su imagen de la escena historiográfica ha sabido propagarse sin parangón entre quienes se dedican a la filosofía de la historia, la teoría literaria, y la historiografía2. White tampoco defiende una posición objetivista de la historiografía y su escrito resulta de particular interés para el presente trabajo.

La tesis que postula la imposibilidad de toda historia reciente encontrada en estos dos autores de cuño narrativista3 parece estar en conflicto con las consideraciones de Hegel acerca de la HO presentadas en sus Lecciones. Esto es, mientras Hegel destaca el valor epistemológico de la HO escrita por los protagonistas y los testigos de los acontecimientos históricos, la perspectiva narrativista propone lo contrario: los relatos producidos de primera mano producidos por los agentes o los testigos históricos no califican como conocimiento histórico. Esta circunstancia suscita las siguientes cuestiones, a saber: si la concepción de conocimiento histórico de Hegel observa puntos de encuentro de con la noción de conocimiento histórico de los narrativistas, o si sucede a la inversa y se trata de mundos incomparables.

---

[2] Aunque no goce de la simpatía de los historiadores Hayden White es presumiblemente uno de los autores inevitables en los programas de teoría de la historiografía de las carreras universitarias de historia.

[3] Por cuestiones de espacio realizaré un uso un tanto sesgado del término "narrativismo" para referirme a la posición de Danto y White reseñada en este escrito. Fuera de este escrito el término tiene una referencia más amplia.

El narrativismo reconoce una heterogeneidad de perspectivas que hace difícil ofrecer una caracterización definitiva sin anular la diversidad de pensamiento que existe entre sus protagonistas, de todos modos se puede establecer una caracterización muy esquemática para el lector no familiarizado con tema. En términos sucintos se asocia el surgimiento del narrativismo con una serie de artículos a aparecidos a lo largo de los años 60 en la Revista se habla inglesa *History and Theory*. Los primeros narrativistas – entre los que destaca la presencia de Danto y posteriormente White- encuentran en la forma narrativa la clave filosófica para reflexionar sobre los debates historiográficos. Tanto Danto como White han defendido la irreductibilidad de la forma narrativa a la suma de los enunciados que podría realizar un testigo ocular de un acontecimiento histórico a medida que este ocurre, o a la suma de los enunciados existenciales singulares que podría formular un historiador ante la evidencia histórica disponible antes de que sea estructurada narrativamente. En resumen una de los pasos fundantes de este primer narrativismo ha consistido en tomar a la narrativa histórica como una unidad de análisis autónoma, en la cual habría de encontrarse la clave de la historia como disciplina. De este modo el narrativismo pretendía alejarse de aquella filosofía de la historia de carácter normativo y parasitaría de las discusiones que tuvieron lugar en el Círculo de Viena y las que le sucedieron durante gran parte del siglo XX. En este sentido la emergencia del narrativismo se vio acompañada de la perdida de interés por las condiciones de validación del conocimiento histórico para dejar lugar a un análisis de la historiografía centrado fundamentalmente en los textos y su carácter narrativo. Para más detalles sobre el Narrativismo ver: Ankersmit, F, "The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History", en *History and Theory*, vol. 25, n° 4.

Si sucede que se trata de perspectivas incomparables ocurre que no hay conflicto. Ahora si por el contrario existen puntos de contacto entre ambas posiciones entonces cabe examinar si los mismos entran en conflicto o si las diferencias existentes son tolerables. Por "tolerables" entiendo aquella clase de diferencias que no implican consecuencias sustanciales como podría ser el abandono de una de las tesis principales de determinada concepción filosófica.

En este sentido si encontramos similitudes estructurales entre la HO tal como la describe Hegel y el tipo de escritos sobre el pasado para los cuales los narrativistas reservan de manera excluyente el valor de conocimiento histórico, entonces la tesis acerca del sinsentido de la historia reciente quizás deba ser revisada.

1. El sinsentido de la historia contemporánea y la concepción "discontinuista" de la historia de la filosofía narrativista

En los artículos "Oraciones Narrativas" y "El valor de la narrativa en la representación de la realidad" pertenecientes al filosofo Arthur Danto y al historiador Hayden White respectivamente, podemos encontrar dos de los argumentos más representativos y sólidos contra la posibilidad de la historia reciente que ha producido la filosofía contemporánea de la historia. Una reposición de las premisas de los mismos nos ayudará a comprender mejor el significado de la tesis en cuestión.

Comencemos por el argumento de Arthur Danto quién en un texto aparecido en 1965 titulado *Analytical Philosophy of History*, argumentó que la investigación histórica no podía ser concebida como un esfuerzo por reconstruir el pasado a través de las líneas de un "cronista ideal". El "cronista ideal" es una ficción creada por Danto, cuya característica principal es saber lo que sucede en el momento en que sucede, incluso en las mentes de otros. Él también tiene el don de la transcripción instantánea: todo lo que pasa a través del borde delantero del conjunto del pasado es asentado por él. Solo le está vedado el conocimiento del futuro. La ficción de Danto tenía por objetivo señalar el sinsentido de los modelos que colocaban como ideal regulativo de la historiografía la restitución o la copia de lo que sería la resultante de la suma de todas las descripciones de los protagonistas y los testigos de los acontecimientos históricos.

Según Danto los historiadores no pueden ni deben aspirar a ese ideal, ya que, inevitablemente, utilizan lo que llama "oraciones narrativas", es decir, oraciones que describen un evento mediante la referencia a uno o más eventos posteriores. Por ejemplo, "la Guerra de los Treinta Años comenzó en 1618" es una oración típica de la investigación histórica, pero este tipo de oraciones no está disponible para el cronista ideal, ya que va más allá de lo que podría haber sido conocido en el momento en que comenzó la guerra, es decir, que esta iba a durar treinta años.

Al decir de Danto, debido a la indispensabilidad de las oraciones narrativas para la comprensión del pasado histórico, no podemos dar una descripción completa de los eventos del pasado desde el momento en que esto presupone el conocimiento de los acontecimientos posteriores. En consecuencia nuestras descripciones de los acontecimientos pasados, van a cambiar inevitablemente a medida que la historia se desarrolla. Las descripciones de los eventos pasados serán siempre reformuladas, y es correcto que así sea, no sólo por el descubrimiento de nuevos documentos o los cambiantes intereses de los historiadores, sino debido a la peculiar estructura narrativa de la comprensión histórica.

En el caso de White su argumentación sugiere que ni la evidencia histórica (las fuentes, los documentos, etc.[4]), ni la vida, se le presentan al historiador de manera narrativa. En el *Contenido de la forma* White sostiene una forma de sub- determinación de la escritura historiográfica por parte de la evidencia histórica, y para ello se basa en el hecho de que existen modos alternativos al narrativo para hablar del pasado. Estos modos son los anales y las crónicas. El carácter específico de estas formas de escritura se comprende a partir de otra tesis fuerte de White, según la cual lo que distingue a la narrativa de las otras dos formas de escritura es el esfuerzo poético demanda el interés moralizante al hablar del pasado. Ocurre que a pesar de que los anales y las crónicas observan una serie de supuestos ontológicos vinculados al entorno social y político en que surgieron su espesor moral es ínfimo si se lo compara con la forma narrativa la cual posee tal característica en función del acto poético sustancial que realiza el historiador para dar al pasado la forma de un relato con comienzo desarrollo y desenlace. Sucede que en el cierre propuesto en la forma narrativa hay una implicación moral que no está presente en los otros modos debido a que en el caso de los anales permanece abierto en

[4] Vale destacar para la argumentación de este ensayo que de acuerdo con Hegel las fuentes y los documentos son el material del que se sirve el historiador reflexivo.

sus extremos, y en el de la crónica sucede que termina abruptamente. En este aspecto se apoya White sobre el final de su artículo para sugerir que la vida se nos presenta más en el modo en que dan cuenta de ella los anales y las crónicas, que en el modo en que lo hacen las narrativas históricas. "La idea de que las secuencias de hechos reales poseen los atributos formales de los relatos que contamos sobre acontecimientos imaginarios solo podría tener su origen en deseos ensoñaciones y sueños". En este sentido White sugiere si se tratase meramente de una cuestión de realismo de presentación "[…] podría defenderse considerablemente la modalidad de los anales y la crónica como paradigma de formas en que la realidad se presenta a la percepción" (White, 1993: 38). En otras palabras, según White, hay más continuidad entre el modo en que la experiencia se le presenta los agentes históricos y a los historiadores, y los modos de los anales y la crónica, que entre la forma narrativa y el modo en que la vida se le presenta a los protagonistas históricos y a los historiadores. El corolario de este postulado es que la narrativa histórica es posible gracias a que el historiador mediante un acto poético le impone al pasado una forma que no le pertenece.

Estos argumentos observan un rasgo común: la creencia en la existencia de cierta escisión cualitativa entre el relato realizado por los protagonistas o testigos de determinados acontecimientos históricos durante su transcurso, y las narrativas que construyen los historiadores para dar cuenta de los mismos acontecimientos una vez que su ocurrencia ha dejado de ser reciente. En otras palabras de acuerdo con la perspectiva narrativista existen dos modos diferenciados de escritura acerca del pasado que son irreductibles entre sí, y solo de uno de ellos se puede decir que constituye una característica diferenciadora del conocimiento histórico. El protagonista o el testigo de los acontecimientos históricos no produce conocimiento histórico acerca de los eventos que experimenta, sino que lo que produce es un registro de los mismos[5]. Esta información solo se convierte en conocimiento histórico cuando es ordenada y puesta en perspectiva por el historiador *no reciente*[6].

[5] Este registro recibe comúnmente el nombre de "fuentes" o "documentación".
[6] Es preciso que no perdamos de vista que es acción "ordenadora" es un acto poético.

2. Continuidades y rupturas entre la perspectiva narrativista de la historiografía y los modos de tratar la historia de Hegel

Como he señalado anteriormente el hecho curioso del que ha surgido el presente trabajo es la conflictiva entre el rescate que hace Hegel del valor epistémico de la HO y el disvalor que le atribuyen los narrativistas a la experiencia de los agentes históricos y de los historiadores con la evidencia en la constitución del conocimiento histórico.

Antes de continuar es pertinente realizar una aclaración respecto de la línea narrativista aquí reseñada que concierne al valor de los hechos en los debates historiográficos. Me refiero a cierta línea interpretativa que reduce al Narrativismo a una concepción que ignora por completo los acontecimientos históricos. Estas posiciones terminan por reducir al Narrativismo a una filosofía del "vale todo", partidaria de un relativismo extremo, peligroso peldaño de la irracionalidad más pavorosa. Si bien es cierto que esta interpretación conserva algo del espíritu narrativista resulta inexacta. En términos más específicos el Narrativismo sostiene que los acontecimientos históricos son la base necesaria para todo debate historiográfico serio, pero no se compromete con la idea que los acontecimientos constituyan el elemento que define la competencia entre relatos históricos alternativos. Volviendo a la comparación con Hegel es claro que en este sentido hay una línea de continuidad con en el Narrativismo en tanto Danto y White comparten la tesis que los acontecimientos conforman condición necesaria para el conocimiento historiográfico. En este sentido cuando Hegel se refiere a otro de los modos de abordar la historia *el reflexivo* señala que la labor del historiador en este caso pasa por elaborar un relato tomando como materia prima a la HO.

Esta continuidad conceptual entre la historia reflexiva (HR) y la narrativa histórica (HN) nos sitúa en una posición ventajosa para avanzar sobre lo que constituye la principal indagación del presente escrito: elucidar si concepción de Hegel constituye un desafío genuino contra quienes reivindican desde la teoría la imposibilidad de una historiografía de lo contemporáneo[7]. De este modo podremos resolver la cuestión, del

[7] El término "historia narrativa" es propio y lo utilizo para sintetizar aquel modo de escritura que según Danto y White caracteriza al conocimiento histórico genuino. Realizo está aclaración debido a que existe cierta discusión acerca de si todo discurso historiográfico es necesariamente un discurso narrativo, o si por el contrario hay otras formas de escritura cognitivamente válidas -que no sean narrativas- para hablar del pasado.

valor epistémico de la historia reciente, sin acudir a una definición de conocimiento por fuera de las tesis de Hegel y los narrativistas aquí expuestas.

En lo que sigue del trabajo me ocuparé de dos cuestiones, la primera es señalar la continuidad estructural entre la HR tal como la presenta Hegel y HN de los narrativistas. La segunda consiste en explicitar el carácter aporético -al menos en este contexto- de la idea que le niega el estatuto de conocimiento histórico a los discursos producidos por los testigos y los protagonistas de los acontecimientos históricos una vez que se ha mostrada la validez de la yuxtaposición conceptual entre la HR y HN.

Un breve repaso de los "modos" de tratar la historia de Hegel nos ayudará a comprender el pensamiento de Hegel respecto de la HO, al mismo tiempo que contribuirá con el objetivo de elucidar el posible vínculo entre la HO y la HN.

Para tal fin seguiré en parte la reconstrucción que hace O'Brien G.D. en "Does Hegel have a Philosophy of History?" publicado en la revista *History and Theory* en 1971.

La primera observación que realiza O'Brien es que lo que está en juego en la división analítica de los modos de tratar la historia es la relación entre el espíritu del historiador (el sujeto) y el espíritu de la época sobre la que escribe (el objeto) (O'Brien, 1971: 304). El historiador originario es aquel que describe las acciones, los eventos y las condiciones que ha tenido ante sus ojos y que comparte el espíritu de las cosas descriptas. En contraste el historiador reflexivo tiene como meta principal la elaboración del material histórico dejado por el historiador original (O'Brien, 1971: 302). Aquí entra en juego el espíritu del propio historiador que es distinto del espíritu de los materiales de los que se ocupa. Es decir que en la HR encontramos una primera semejanza con la escisión entre la experiencia de los agentes históricos y el relato del historiador que señalamos en el Narrativismo. Recordemos que en Danto la escisión se da por el hecho de que los protagonistas como los testigos no pueden formular oraciones narrativas que describan el acontecimiento que están experimentando mediante la referencia a acontecimientos posteriores al mismo. También se vislumbra cierta semejanza con el pensamiento de White en tanto que la descripción que hace

Por otro lado en lo que concierne al argumento central del presente escrito debe quedar claro que el mismo no pretende homologar a los anales, y las crónicas (en el sentido que utilizan tales término Danto y White) a los discursos "científicos" que elaboran los historiadores sobre el pasado. Sino que lo que se ha buscado es presentar –muy esquemáticamente- dos argumentos que podrían servir de fundamento a la tesis que postula la imposibilidad de una historiografía acerca del pasado reciente.

White de la HN se asemeja bastante a la conceptualización que hace Hegel de la HR. Ambos autores coinciden en que tales relatos acerca del pasado requieren de una acción poética por parte del historiador. Ambos autores reconocen que en algún punto hay al algo en el acto poético que da lugar a la HR y la HN, que es de carácter de carácter artificial. Los relatos del historiador reflexivo no observan para Hegel la misma vivacidad que los relatos del historiador original, y ello quizás se deba a que el espíritu del propio historiador que es distinto del espíritu de la época de la que se ocupa. En el caso de White la acción poética es artificial, y equivalente a una imposición, debido a que ni la experiencia de los agentes históricos ni la evidencia histórica observan a la forma narrativa como un modo de presentación necesario y excluyente.

3. Conclusiones: de la omisión y la parcialidad narrativistas a la amplitud hegeliana

Llegado este punto quisiera señalar algunas implicancias sugeridas por este camino de continuidades y rupturas trazadas a lo largo de este escrito.

En lo que concierne a la posición de Danto cabe observar que la simplificación del cronista ideal pareciera incurrir en una falacia al afirmar que los testigos no pueden realizar asociaciones verdaderas respecto del futuro porque no lo conocen. Por otro lado su argumento basado en la ficción del cronista ideal acusa una parcialidad inadmisible en tanto reduce la posición del testigo histórico a un sujeto carente de consciencia histórica. En este aspecto la visión de Hegel es en principio más abarcadora debido a que considera ambas posibilidades para el lugar de los testigos y los protagonistas de la historia.

En lo que concierne a White debemos señalar que pasa por alto que el acto poético del historiador reflexivo y el historiador narrativo es la misma operación que realiza el historiador original, y que la que diferencia entre el modo original y el modo reflexivo no es propia del texto o de su forma sino que depende del contexto en que se produce el escrito histórico y de la orientación temporal en la que se haga énfasis al abordar el texto histórico. Es decir si la indagación que se dirige al texto va a acentuar aquellos aspectos de los que da cuenta el escrito histórico y no puede dejar de hacerlo en tanto es producto de una época y su espíritu no puede ser otro que el de esa época. O si

la indagación hace hincapié en las referencias a períodos históricos y temporalidades sobre los que ha escrito el historiador que no necesariamente coinciden con el espíritu de la época en la que se ha producido el texto.

Es decir, por fuera del espíritu de la época sobre la que se escribe y el espíritu de la época a la que se pertenece, como del modo en que se aborda un texto histórico- donde también cuenta el espíritu de la época propio del investigador y el espíritu de la época sobre la que se indaga no existe una diferencia de tipo entre la escritura producida por el historiador narrativo, el historiador reflexivo o el historiador original[8]. Uno y el mismo relato comprende tanto operaciones que de acuerdo a condiciones recién mencionadas pueden ser consideradas como propias de la HO, o de la HR y de la HN, y por lo tanto no hay modos de escritura pertenecientes a mundos distintos. Tomemos el caso de alguien que se propone ser un historiador reflexivo, independientemente de lo que este sus intenciones nosotros lo podemos tomar como un historiador original. Y la misma operación es válida a la inversa, desde el momento en que nos interese determinar los supuestos que han dominado el carácter selectivo de su narrativa, por ejemplo.

A modo de resumen quisiera destacar que el objetivo del trabajo ha sido mostrar que la tesis que sostiene la imposibilidad de la historia reciente, no depende del núcleo de ideas sobre el conocimiento histórico que comparten Hegel y los narrativistas. En todo caso pareciera que la asociación de dicha tesis con la concepción compartida acerca de las operaciones que hacen a al conocimiento histórico es más bien problemática. Vale decir, si existe una razón de ser o un argumento consistente a favor de la postulación del sinsentido de una historia de lo contemporáneo la misma no se encuentra en las posiciones narrativistas examinadas.

[8] Alguien podría sugerir que no hay un núcleo de ideas compartidas entre Hegel y los narrativistas acerca del carácter del conocimiento histórico en tanto el pensamiento narrativista se distingue por la ausencia de la categoría de *espíritu de época* aplicada a los acontecimientos y agentes históricos, sino que los conciben como emergentes de un mundo "desinformado". Pero lo que entienden por conocimiento histórico los narrativistas depende de principios equivalentes a la noción de *espíritu de época,* en tanto resulta una noción clave a la hora de para comprender que hace que un texto histórico pueda ser considerado *originario* o *reflexivo*, es plausible sospechar que los narrativistas aceptan subrepticiamente la noción en cuestión.

Bibliografía

Danto, A. (1989) "Oraciones Narrativas", en Arthur Danto, *Historia y Narración*, Editorial Paidós, Barcelona.

Hegel, G.W.F. (2008) *Filosofía de la Historia* (de la Edición de Karl Hegel, Suhrkamp), trad. de E. Suda. Buenos Aires, Editorial Claridad.

Hegel, G.W.F. (1946) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, Revista de Occidente, (de la edición de G. Lasson, Meiner)

Hegel, G.W.F. (2005) *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, Ed. Bilingüe, trad. y comentario final de R. Cuartango, epílogo de K. Vieweg, Madrid, Istmo.

Humphreys, R. S. (1980) "The historian, his documents, and the elementary modes of historical thought", en History and Theory, 19, 1.

O'Brien G.D. (1971) "Does Hegel have a Philosophy of History?", en *History and Theory*, Vol. 10, No. 3, pp. 295-317.

White, Hayden (1993) *El contenido de la forma*, Paidós, Barcelona.

Hegel: El papel de la historia en el desarrollo del espíritu absoluto

Gretel Arbe (UBA)[1]

Introducción

En el siguiente trabajo retomaremos uno de los interrogantes abiertos por Hayden White en *Metahistoria* sobre la filosofía de la historia hegeliana, a saber, la pregunta por el "para qué" del relato histórico. En las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Hegel pone en cuestión la utilidad de la historia, más precisamente, de la historia reflexiva, allí nos dirá que el estudio de la *historia* jamás ha contribuido al progreso de los *pueblos* puesto que: "Nunca la igualdad entre dos casos es tanta, que lo que resultó lo mejor en el uno haya de serlo también en el otro. Todo pueblo tiene su propia situación. Y para conocer los conceptos de lo recto, lo justo, etc., no hace falta consultar la historia." (Hegel, 1994: 158)

En consecuencia, si no podemos obtener ningún aprendizaje de la historia, si los relatos que allí se narran no nos previenen, y tampoco nos ayudan a tomar las decisiones más adecuadas en nuestro presente; entonces, se pregunta White:

> ¿Para qué escribir historia, aparte del goce estético de la creatividad poética que acompaña la escritura de la historia "original" o del sentimiento moral de servir a una causa que puede deleitar al autor de la historia pragmática?
> Por la caracterización de las otras dos formas de historia "reflexiva", parecería que, para Hegel, la razón para escribir historia debe buscarse en la transformación de la conciencia que el intento de escribirla efectúa en la mente de los historiadores mismos. (White, 1992: 103)

A lo largo del siguiente trabajo intentaremos probar, siguiendo el desarrollo hegeliano de la cuestión, que si bien la historia no tiene utilidad, es decir, no tiene un *para qué*; en cambio, sí tiene un *por qué*, esto es: un *sentido*. Puesto que, de ninguna manera ha de resultar intrascendente el aporte del relato histórico en la maduración

[1] El presente trabajo fue realizado en el marco del PRI – Resol. (CD) No. 852 del 20 de abril del 2011.

espiritual de los pueblos. Como veremos luego, la conformación de los Estados ha de estar íntimamente ligada a la historia.

Consideramos que la historia participa en el proceso de desarrollo del *espíritu absoluto*, puesto que, si bien no aparece tematizada en la *ECF* –donde Hegel desarrolla este punto-, el pasaje de una figura a otra, esto es: del arte a la religión, y de la religión a la filosofía, como última determinación del espíritu, se realiza de la mano de la historia –considerada tanto como relato y como acontecimiento.

Trataremos de explicar la relación que guarda la historia con el Estado y el espíritu universal; para ello tomaremos como hilo conductor el concepto *libertad*.

Abordaremos también, las diferencias entre el *relato mítico,* característico de los pueblos que no han logrado aun conformar un Estado, y la *historia*. Además, remarcar la importancia del "elemento poético", como punto de encuentro, entre el relato mítico de los *pueblos sin historia* y la *historia originaria* (uno de los modos de tratar la historia).

1. La importancia de la historia en la conformación del Estado como "realidad fáctica" de la libertad

El análisis hegeliano distingue *tres modos* de considerar la historia: como *historia originaria* (HO), como *historia reflexiva* (HR) y como *historia filosófica* (HF). Estos modos serán de suma importancia, ya que no se trata meros *estilos historiográficos,* sino de la *forma que adquiere el relato* como representación de la realidad; y, al mismo tiempo, como la *forma que adquiera la realidad* a partir del relato.

De este modo, la historia para Hegel, se erige como instrumento *dador de sentido;* puesto que, en su acción interpretativa, *construye* realidad; y, a su vez, encuentra su límite en la realidad misma y en otros relatos. El *modo* que el historiador adopte para dar cuenta de su objeto, constituye el *horizonte* dentro del cual se enmarca dicho sentido. Este horizonte lo determina el momento evolutivo del espíritu en cual se halle el historiador; y no su voluntad subjetiva, individual. Por ello, Hegel nos dirá que, un *pueblo culto* tendrá historiadores cultos. Y que un *pueblo sin historia* no es un pueblo que deliberadamente se niega a conformar un relato histórico porque prefiere el relato mítico antes que aquel; sino que es un pueblo que se ve obligado a adoptar este

tipo de relato porque no tiene *conciencia de sí*. La noción de *conciencia de sí* aquí debe entenderse como *saberse libre.* El "saber" *es la forma y la actitud del espíritu*: "(...) Es muy distinto que el espíritu *sepa* que es libre o que no lo *sepa*. Pues si no lo sabe, es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que esta no es justa. La sensación de libertad es lo único que hace libre al espíritu, aunque este es siempre libre en sí y por sí." (Hegel, 1994: 72)

En *Principios sobre la Filosofía del derecho*, Hegel explica cómo los *modos* de considerar la historia se corresponden con las diferentes figuras que la conciencia va adquiriendo en el proceso de liberación del espíritu y, al mismo tiempo, con determinados mundos históricos. Entendemos que el concepto que pone en relación los diferentes estratos, a saber: los modos de historia, los tipos conciencia y los mundos históricos, es la noción de *espíritu universal*, cuya esencia y motor de su movimiento es la *libertad*:

> §352. Las ideas concretas, los espíritus de los pueblos tienen su verdad y su destino en la *absoluta universalidad* el espíritu del mundo, alrededor de cuyo trono se mueven como agentes de su realización y como testimonios y ornamentos de su magnificencia. En cuanto espíritu no es otra cosa que el movimiento de su actividad de *saberse absolutamente*, o sea, de liberar su conciencia de la forma de la inmediatez natural y llegar a sí. (Hegel, 2004: 307)

Los mundos histórico-universales son cuatro: 1) el oriental, 2) el griego, 3) el romano, y 4) el germánico. El primero corresponde al relato mítico; los restantes a los tres modos de considerar la historia: HO, HR e HU, respectivamente.

Hegel nos dirá que, a diferencia de las cosas naturales, que no existen para sí mismas, que tienen su sustancia *fuera de sí*, y por ello no son libres; el espíritu está *en sí mismo* y, justamente, en ello consiste su libertad: en tenerse a mismo por objeto, en no estar referido a nada que no sea él mismo; ya que si se refiriese a otra cosa, sería dependiente de esa cosa y ya no podría ser libre.

Para mantenerse en la libertad, el espíritu tiene que estar en permanente movimiento, negando constantemente todo lo que amenace con anular su libertad. "La actividad es su esencia; es su propio producto y así es su comienzo y también su término." (Hegel, 2004: 73)

Ahora bien, de las cosas naturales dirá:

> El árbol puede durar decenios pero muere al fin. La resurrección en la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la aburrida historia siempre sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu la cosa varia. Su curso y su movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un *progreso*. (Hegel, 2004: 73)

La *libertad* es la esencia del espíritu universal, y la *necesidad* es la esencia de la naturaleza. De esta manera, si un pueblo se entiende bajo la sujeción natural de las castas, de la esclavitud; no será un pueblo libre, y, consecuentemente, no tendrá Estado, porque el Estado supone la libertad del espíritu, es el medio, la *realidad fáctica* a partir del cual la libertad logra desplegarse negando –en la sujeción a la ley, al derecho- la necesidad natural. Y tampoco formará parte de la historia universal, porque ésta es el correlato representativo de la libertad.

Sin la historia solo lograríamos "(...) una existencia temporaria, un juego de múltiples arbitrariedades que se renuevan y repiten sin cesar. (...) Ella es un medio esencial de conexión en el desarrollo de una constitución, es decir, de una razonable articulación de la convivencia política." (Hegel, 2008: 135)

Sin la historia el Estado no podría constituirse como tal: como unión entre la *voluntad subjetiva* y la *voluntad general,* que se expresa en la eticidad de su sustancia; y que encuentra su representación objetiva en las leyes, los deberes y en los derechos que lo conforman. La historia es *el instrumento empírico*, que en su labor representativa fija en *un cuadro permanente* el constante cambio del espíritu. Sin ella, el devenir del espíritu se hundiría en el pasado hasta desaparecer por completo de la memoria de los hombres. Por ello es de capital importancia: fija y ensalza, dotando de sentido en su *trama* aquello que por sí solo resultaría un mero caos de acontecimientos.

Los pueblos son la expresión particular del espíritu universal, por ello la libertad le es propia desde siempre, pero solo a partir de la conformación de un Estado logran apropiarse de ella.

2. El factor poético como punto de encuentro entre el relato mítico de los pueblos sin historia y la historia originaria

Antes de abordar la cuestión poética, que a nuestro entender pone de manifiesto la continuidad que existe entre los pueblos atrasados que carecen de historia y los pueblos con historia –aquellos que ya han conformando un Estado-; expondremos las características fundamentales de los *pueblos sin historia*.

> §349. Un pueblo no es inmediatamente un estado. El tránsito de una familia, una horda, una tribu o una multitud a la condición de estado constituye la realización formal de la idea en ese pueblo. Sin esta forma no será reconocido, porque la sustancia ética que él es en sí carece de la objetividad que consiste en darse para sí y para los demás en las leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia universal y generalmente valida. Su independencia, si es sólo formal y no posee una legalidad objetiva y una racionalidad por sí firme, no es soberana. (Hegel, 2004: 306)

Esta cita nos resulta de gran utilidad para explicar por qué creemos que estos pueblos atrasados, que a veces Hegel parece excluir de la historia universal, en verdad no se encuentran por *fuera* de la misma; sino que constituyen el momento inicial de la historia donde todo en ella está en potencia.

El transito de los diferentes pueblos sin historia a la conformación racional del Estado, es el transito del espíritu universal hacia la conciencia de sí, esto es: hacia la aprehensión de su libertad. Libertad, que todo pueblo posee desde siempre por principio, pero que sólo algunos saben, y solo porque saben acerca de ella, han podido ejercerla.

De esta manera, todos los pueblos, primitivos o civilizados, *pertenecen* por esencia a la historia universal; pero no todos *tienen* historia, no todos *producen* historia. Solo tendrán historia aquellos pueblos que hayan logrado actualizar su esencia, haciéndola consciente.

Hegel en *LFHU* nos dirá: "Y así como el germen encierra la naturaleza toda del árbol y el sabor y la forma de sus frutos, así también los primeros rastros del espíritu contienen *vitualiter* la historia entera." (Hegel, 1994: 67)

Y en PFD: "§347. Obs. La historia particular de un pueblo histórico contiene en primer lugar el desarrollo de su principio, desde su primitiva situación infantil hasta su

florecimiento, en el que alcanza una libre autoconciencia ética e ingresa en la historia universal." (Hegel, 2004: 306)

El espíritu de los pueblos constituye la *forma particular* a partir de la cual el progreso del espíritu universal llega al *libre conocimiento de sí mismo*. Este progreso es un proceso de contaste afirmación y negación; de surgimiento y de decadencia de los pueblos. En su destrucción y desaparición, los pueblos propician el terreno para que una nueva figura del espíritu tenga lugar; una figura cada vez más cercana a la libertad *en sí* y *para sí* del espíritu universal. Hegel dirá que mostrar en *qué* consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la *historia universal filosófica*.

Habiendo explicitado las razones por las cuales consideramos que los pueblos sin historia –como India antigua- no están excluidos de la historia universal, en tanto forman parte de la etapa inicial, de la *infancia* de la misma; estamos en condiciones de afirmar por qué consideramos que hay continuidad, y no un quiebre, en el análisis entre los pueblos sin historia y los pueblos con historia. Esta continuidad se pone de manifiesto en el componente poético a partir del cual se expresa tanto el relato mítico como la historia originaria.

Así como los pueblos primitivos comparten la misma esencia que los pueblos con Estado, a saber, la *libertad*, y se diferencian en el grado de *saber*, de conciencia, que tienen de ésta; así también, los pueblos civilizados, en sus representaciones históricas originarias (HO), no abandonan la actividad poética propia de los denominados pueblos sin historia.

En la *Estética* –más precisamente en la *Poesía*- Hegel, distingue entre la *poesía primitiva* y el *lenguaje poético* que se desarrolla en el seno de un estado social avanzado. La primera es "poética sin pensamiento", en tanto aparece unida a las cosas que describe, de forma tal que no separa "(...) su existencia general de su existencia individual y viva" (Hegel, 2008: 248); es la primera forma bajo la cual el espíritu percibe lo verdadero, es "(...) anterior en fecha al desenvolvimiento de la prosa común o erudita" (Hegel, 2008: 250). En cambio, el lenguaje poético, a diferencia de aquella, supone el desarrollo y el conocimiento de la prosa erudita, y se manifiesta en oposición a dicha prosa, con plena conciencia de las diferencias que guarda con esta. El lenguaje poético "(...) conoce el dominio de lo que debe separarse para colocarse en el terreno libre del arte (...)"(Hegel, 2008: 250).

Hegel nos dirá que:

> El verdadero objeto de la poesía es no es el sol, las montañas, los bosques, los paisajes o la forma humana en su aspecto material, la sangre, los nervios, los músculos, etcétera, sino los intereses del espíritu. Aunque admita también la parte material y sensible de las cosas, conserva, aún a este respecto, su carácter espiritual, y no trabaja en realidad más que para el espíritu. (Hegel, 2008: 247)

La tarea fundamental de la poesía consiste en "(...) revelarle a la conciencia las potencialidades de la vida espiritual" (Hegel, 2008: 247). Deberá, para ello, elevarse sobre los hábitos del pensamiento común, por sobre las distinciones lógicas que intentan explicar los casos particulares bajo un principio general; por sobre la distinción prosaica entre idea y realidad, y por sobre la distinción entre fines y medios.

La poesía busca la unidad con la realidad, formar con ella un todo armónico; sin dependencia ni sujeción con el pensamiento. Pretende ser una manifestación de la *idea* de las cosas, es decir, de lo que hay de espiritual en ellas, más allá de su constitución material y sensible.

Si bien la poesía y la prosa pertenecen a dos esferas muy distintas del pensamiento, existe entre ambas una relación tan estrecha que impide pensarlas independientemente la una de la otra. De hecho, el surgimiento y posterior desarrollo de la prosa se encuentra íntimamente ligado a la narración poética.

Ahora bien, la historia, que es una forma de narración prosaica:

> (...) no comienza realmente sino allí donde termina la edad heroica, es decir, la que reivindican esencialmente la poesía y el arte. Su punto de partida es el momento en que el carácter preciso de los hechos y la prosa de la vida se revelan en las situaciones reales y en la manera de concebirlas y de representarlas. Así Heródoto no describe la expedición de los griegos delante de Troya, sino la guerra de los persas; y para obtener un conocimiento preciso de los hechos se ha propuesto referir, se ha dedicado a numerosas investigaciones y ha observado juiciosamente una multitud de objetos. Por el contrario, los indios, en general los orientales, a excepción de los chinos, no tienen bastante sentido prosaico para hacer una verdadera descripción histórica. Su imaginación sin regla se deja arrastrar ya a concepciones puramente religiosas, ya a imágenes fantásticas, desfiguran los hechos y los acontecimientos. Ahora bien, he aquí en que consiste el aspecto prosaico de los tiempos que, en la vida de los pueblos, pertenecen a la historia. (Hegel, 2008: 268)

Es decir, hay un "aspecto prosaico de los tiempos", aspecto que esta ligado a la conformación social y cultural de un pueblo que permite este tipo de representación discursiva. La historia necesita de una sociedad cuyos miembros participen de un

sistema político y social común. Necesita, entre otras cosas, de una legislación y de instituciones fijas.

En la conformación de la ley, el aspecto prosaico es manifiesto, puesto que la misma separa y explica los casos particulares haciéndolos caer bajo un principio general.

A diferencia del poeta, que crea libremente, el historiador se encuentra bajo *el imperio de la necesidad*, puesto que su relato está sujeto a los acontecimientos, y por lo tanto, debe ajustarse a ellos; tiene como límite la facticidad misma.

3. Conclusión

¿Para qué escribir historia?

Habíamos comenzado el presente trabajo con el interrogante que abrió White en *Metahistoria* acerca de la utilidad del relato histórico: "¿Para qué escribir historia, aparte del goce estético de la creatividad poética que acompaña la escritura de la historia 'original' o del sentimiento moral de servir a una causa que puede deleitar al autor de la historia pragmática?" (White, 1992: 103)

Una posible respuesta para White sería: "(...) para Hegel, la razón para escribir historia debe buscarse en la transformación de la conciencia que el intento de escribirla efectúa en la mente de los historiadores mismos." (White, 1992: 103)

Compartimos está respuesta, solo que consideramos que *el goce estético de la creatividad poética propia de la escritura HO* o el *sentimiento moral de servir a una causa* de la HR, no son elementos ajenos a la transformación de la conciencia que efectúa el relato histórico. Transformación que no sólo se da en los historiadores mismos, sino también en todo un pueblo; y que no tiene que ver con la voluntad subjetiva del narrador, sino con el progreso del espíritu universal hacia la conciencia de su libertad.

Por ello, carece la historia de un *para qué*. Es decir, jamás resultará *útil* para resolver los problemas del presente, puesto que, el desenvolvimiento de la historia universal no se halla sujeto a la voluntad subjetiva del historiador; sino que responde a algo mucho mayor: al despliegue del espíritu que se vale de los individuos y de sus eventuales representaciones narrativas para llevar a cabo su propio fin.

De esta manera, los modos de relato histórico (HO, HR y HF) forman parte y son, a su vez, condición de posibilidad del devenir del espíritu. El elemento poético será clave en este proceso, puesto que a partir de él se establece la trama de la *historia originaria* –sobre la cual operan los demás modos de historia.

Como sabemos, el espíritu evoluciona negando las figuras a partir de las cuales se manifiesta, de este modo, no detiene jamás su movimiento. En su esencia está la actividad. El derrumbamiento de un pueblo dará origen a otro pueblo, y así sucesivamente. Hegel dirá que: "(...) las acciones se revelan también como discursos, por cuanto actúan también sobre la representación (...) los discursos son actos entre los hombres y actos muy esencialmente eficaces. Por medio de los discursos son empujados los hombres a la acción; y estos discursos constituyen también una parte esencial de la historia." (Hegel, 1994: 154)

De está manera, en la vitalidad propia del elemento poético, esencial de los discursos que mueven a los pueblos a la acción, podemos encontrar ya la actividad del espíritu que, siempre en constante devenir lucha por alcanzar su fin: la libertad.

Bibliografía

Hegel, Georg Wilhelm F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*, México, DF, Edición FCE, trad.: W. Roces.

Hegel, Georg Wilhelm F. (1994) *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Barcelona, Altaya Ediciones, 2 volúmenes, trad.: José Gaos.

Hegel, Georg Wilhelm F. (2004) *Principios de la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Edición Sudamericana, trad.: J. L. Vermal.

Hegel, Georg Wilhelm F. (2008) *Estética*, Buenos Aires, Edición Losada, 2 volúmenes, trad.: H. Giner de los Ríos.

Hegel, Georg Wilhelm F. (2008) *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Edición Claridad (de la Edición de Karl Hegel, Suhrkamp), trad.: Emanuel Suda.

White, Hayden (1992) *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, DF, Edición FCE, trad.: S. Mastrangelo.

RESEÑAS SOBRE HEGEL EN LAS ACTAS DEL 2º SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MODERNA, ROSARIO 2013

DE ZAN, JULIO

Perspectivas de la libertad en Hegel

PÁGINAS 36-50

FERNÁNDEZ VECCHI, ADRIANA

La disposición ética como articulación dialéctica entre sociedad civil y el estado en la Filosofía del derecho de Hegel

PÁGINAS 122-128

FERREIRO, HÉCTOR

La teoría del conocimiento de Hegel en el Manuscrito de 1821 sobre Filosofía de la Religión

PÁGINAS 129-137

PALERMO, SANDRA V.

Introductio in Philosophiam. Reflexiones sobre la idea hegeliana de crítica filosófica en los primeros años de Jena

PÁGINAS 202-211

Perspectivas de la libertad en Hegel

Julio De Zan (CONICET)

1. Libertad formal y libertad real[1]

En el lenguaje político actual hacemos la diferencia entre "democracia formal" y "democracia real". La democracia formal estaría dada ante todo por la legitimidad de origen de un gobierno surgido de la voluntad popular mediante elecciones libres. En Hegel encontramos una distinción semejante entre "libertad formal" y "libertad real".[2] La primera no es sin embargo solamente la libertad de elegir y votar un gobierno, como en una democracia formal delegativa, sino sobre todo la libertad de proponer, discutir y votar las decisiones colectivas: "la libertad formal es la elaboración y la realización de las leyes" (*Phil. der Gesch.*, 927). En la práctica de las democracias llamadas delegativas,[3] como son la mayoría de las democracias contemporáneas, se entiende que la legitimidad de origen de las urnas vale como un mandato sin restricciones, o es una delegación de soberanía que autoriza a los elegidos por la mayoría, o por una primera minoría, para gobernar luego *libremente*, y aún de manera arbitraria, hasta terminar su período. Cuanto mayor sea la "libertad" del gobierno frente a la voluntad general, menor será entonces la libertad real de los ciudadanos. Estas libertades son inversamente proporcionales.

Si atendemos al significado completo de la libertad formal en Hegel podríamos decir entonces que en una democracia delegativa no existe ni siquiera esta libertad formal. Habría que agregar además que el trámite formal, o el procedimiento parlamentario de la sanción de las leyes realiza o representa el sentido de la libertad formal de los ciudadanos solamente en tanto obedece a la voluntad general, o responde a las demandas sociales, y la decisión de los legisladores no está determinada en cambio por intereses particulares privados, de un partido, o de un gobierno.

---

[1] Esta diferencia se plantea ya en la filosofía del espíritu subjetivo (*cf.* Lección de 1822, §387: Hegel, 1968ss., t. 25.1, 137) pero nuestra exposición está focalizada en el punto de vista político.
[2] Hegel, G. W. F: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1955, 926). Las referencias se consignan en adelante en el cuerpo del texto con la sigla *Phil. der Gesch.*
[3] Tomo la expresión "democracia deliberativa" de G. O'Donell, pero la uso en un sentido más amplio.

El debate público sobre las cosas de interés común y la libertad de prensa forman parte ya para Hegel de la libertad formal, la cual es una condición para que se realice la libertad objetiva, o real. Esta última comprende el conjunto de las libertades que constituyen el estado de derecho y además los derechos políticos de los ciudadanos. Pero la libertad en ese nivel jurídico-político llega a ser real y no meramente formal en tanto se objetiva ya en la sociedad civil mediante el trabajo y el reconocimiento del derecho del individuo a disponer libremente de los suyo: “la libertad de la propiedad”. Quien no tiene trabajo y carece de propiedad no tiene ninguna libertad real (*cf.* De Zan, 2009, Cap. 14).

Estas dos dimensiones de la libertad pueden tener un desarrollo desigual y entrar incluso en contradicción. En la *Phil. der Gesch.* (934) Hegel considera que los ingleses han sido los pioneros de la conquista de la libertad formal, pero debido a diferentes razones esta tradición liberal no ha producido sin embargo en Inglaterra el mismo avance de la libertad real y de la igualdad de derechos. La aristocracia ha arrancado a la corona la libertad formal, pero luego se ha servido de ella para obstaculizar en el Parlamento las reformas antifeudales más profundas, para trabar o bloquear la realización de la libertad real, objetiva, la institución del derecho racional igualitario, y la abolición de los títulos y privilegios nobiliarios, como se hizo en Francia mediante la Revolución (*cf.* Losurdo, 1992, 134). (La cuestión de: “libertad y revolución” en Hegel es otro tema).

La libertad formal puede prestar su asentimiento a determinadas situaciones o instituciones que implican la negación de la libertad real de los propios sujetos como acontece en la esclavitud. En la *Rph.* la esclavitud es considerada *absolutamente* injusta, es decir: es injusta aunque el esclavo acepte su condición. La privación de la libertad es la alienación de sí mismo del espíritu, o la negación de su ser para sí. Por eso llega a decir Hegel que si bien el dolor es en general “una prerrogativa de lo viviente”, para la vida del espíritu esa pérdida: “es el *dolor infinito* (*der unendliche Schmerz*) y su *necesidad absoluta* (*sein absolutes Bedürfniß*) es ganar su libertad”.[4] En el comentario al §433 de la *Enciclopedia* agrega el autor que es por la falta de libertad que surgieron en la época antigua “sangrientas guerras entre los romanos, en las que los esclavos intentaban llegar a ser libres y alcanzar el reconocimiento de sus

[4] Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* (1968ss., t. 25.1, 198).

eternos derechos humanos". En la "Introducción" a la *Filosofía de la historia* habla Hegel de "la necesidad de independencia" (*das Bedürfnis der Unabhängigkeit*) que experimentaban los criollos frente a la dominación y la explotación de los españoles en América del sur, y que los llevó hasta la sublevación y la guerra de la independencia.

2. Libertad de los antiguos y libertad de los modernos

La confrontación de estos dos sentidos de la libertad política estaba presente ya en Hobbes, y se ha sido difundido especialmente a partir de B. Constant (1819):

> En primer lugar pregúntense ustedes, señores, lo que hoy entiende por libertad un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos de América. Es el derecho [...] de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad y abusar de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. El derecho de cada uno a reunirse con otras personas [...]. Comparen ahora esta libertad con la de los antiguos. Aquella consistía en ejercer de forma colectiva, pero directa, los distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, en concluir alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, en hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, condenarlos, o absolverlos. (Constant, 1989, 257-284).

La libertad de los antiguos ciudadanos consistía en no estar sometidos a ningún poder por encima de ellos, y en su participación activa y continua en el gobierno de la ciudad. A diferencia del poder concentrado en la mano del monarca, o de un déspota, la idea de la polis era compatible con una dispersión del poder político, distribuido entre los ciudadanos. La simetría de la relación en la que "todos mandan y todos obedecen" era su sentido de la libertad. "La libertad de los modernos" en cambio se entiende como el goce de una serie muy amplia de derechos individuales garantizados por las leyes y las instituciones que no pueden ser sacrificadas en aras de la sociedad. Es la libertad de los individuos frente al poder. (Históricamente habría que matizar quizás esta contraposición esquemática, pero la diferencia de las dos concepciones de la libertad política y el debate sobre cuál de ellas tiene o debe tener la primacía, ha quedado claramente planteado desde comienzos del siglo XIX).

Hegel había confrontado estos dos conceptos ya en sus escritos de juventud[5] con los términos de: “libertad positiva” para el sentido antiguo, y “libertad negativa” en el sentido moderno de la negación de las restricciones externas a las libertades individuales.[6] Pero mientras Constant considera (como Hobbes) que “nuestra liberad [en la época moderna] solamente puede consistir en el disfrute apacible de la independencia privada” (Constant, 1989, 268) Hegel recupera en cambio el sentido antiguo como el concepto propiamente político y superior de la libertad. Marca por otro lado cómo el desarrollo de las dos libertades en el mundo moderno ha producido la diferenciación de un espacio propio de cada una de ellas: el espacio público de lo político y del Estado es el ámbito donde se ejerce la libertad positiva de los ciudadanos, mientras que la sociedad civil autónoma es el campo propio de la libertad negativa de los individuos, de las relaciones contractuales de la esfera privada y de las organizaciones sociales como los gremios, el espacio de los derechos que el Estado tiene que respetar. La libertad protegida por los derechos es negativa en tanto se opone a la injerencia extraña dentro de su propio campo, y en especial del poder estatal. Al trabajar al mismo tiempo con estas dos libertades, y reconocerle un espacio propio a cada una de ellas, la teoría política adquiere a partir de Hegel una complejidad que no tenía en las concepciones clásicas de la antigüedad y de la filosofía moderna anterior. El problema de la delimitación de estos espacios y de los conflictos entre Estado y sociedad civil, es desde entonces el eje de la filosofía política.

Diversas teorías y regímenes posteriores han fracasado en los ensayos de eliminar esta conflictividad que constituye la nota distintiva de la modernidad política. El problema es entonces cómo articular la soberanía política con la autonomía de las organizaciones de la sociedad civil y con los derechos de los individuos que le ponen límites a las atribuciones legítimas del poder. Este es el problema que ha dejado planteada la *Filosofía del derecho* de Hegel. Este problema ha cobrado mayor fuerza y actualidad por el hecho de que hoy los debates de la sociedad civil han ganado el centro de la agenda pública, la clase política pierde el monopolio de lo público y se produce un descentramiento del Estado dentro de la sociedad.

3. Las dos libertades y el concepto de lo político

[5] *Cf.* Hegel (1978, 150-159).

[6] I. Berlin se apropia de esta terminología (*cf.* Berlin, 1969) para sostener la prioridad de la libertad negativa, y las teorías políticas liberales la hacen suya.

En el campo de la teoría política la posición sobre estas libertades determina dos conceptos diferentes de lo político. En la perspectiva de la libertad negativa la ley y el Estado son considerados como límites, o negación parcial de la libertad. Desde el punto de vista de la libertad positiva en cambio, el orden jurídico político no aparece como restricción, sino como la realización de la libertad. Este es el punto de vista destacado por Hegel: "La comunidad no debe ser vista como una limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como la ampliación de la misma".[7] El sentido negativo de la libertad es definitorio de la filosofía política del *liberalismo* según la cual ser *libre* es gozar de una esfera de acción más o menos amplia, no controlada ni interferida por la sociedad o por el poder estatal. El sentido positivo corresponde a la teoría de la *democracia* en tanto sostiene que el poder político no es concebido una fuerza represiva, que se ejerce *sobre, o contra* la libertad, sino que el poder *de* la propia la libertad como voluntad general.[8] Hegel parece no aceptar sin embargo estas diferencias u oposiciones como alternativas excluyentes. "El mundo ético (en cuanto unidad de la voluntad subjetiva y lo universal) en la figura concreta del Estado, es la realidad en la que el individuo tiene su libertad y goza de ella, pero en tanto él (mismo) es el saber, la fe y la voluntad de lo universal." (*Vernunft*, 111).

Como exponentes representativos de estas dos concepciones de la libertad y del concepto de lo político se suele citar a Montesquieu y a Rousseau. El primero define a la libertad como: "el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten".[9] Ya para Hobbes en el *Leviatán* la libertad sólo tenía la palabra "en el silencio de la ley". En Rousseau, en cambio, encontrarnos una claramente definición en sentido positivo: "libertad es la obediencia a la ley que uno se ha prescripto".[10] Hegel critica la definición kantiana del derecho[11] porque hace jugar solamente el concepto negativo de la libertad.

El proceso histórico-evolutivo del pensamiento de Hegel sobre la libertad política ha recorrido en grandes líneas tres etapas. En los escritos de juventud y de los

---

[7] Hegel, "Diferenzschrift", en *Gesammelte Werke*, IV, p. 54. *Cf. Rph*, §§4, 29, etc., y *VRph, Die Vorlesung von 1819/20*, ed. cit. 1983, pp. 6-7; *Die Vernunft in der Geschichte* (*Vernunft*) ed. cit. p. 118.

[8] "*Estado liberal* es aquel en que la injerencia del poder público está restringida al mínimo posible; *estado democrático,* aquel en que más numerosos son los órganos de autogobierno" (Bobbio, 1985, 197) o mejor, en que las decisiones políticas obedecen a la voluntad general. Para estos conceptos, *cf.* De Zan (2013, Cap. 1).

[9] Montesquieu, *De L'esprit des Lois,* L. XI, Cap. 3, edición de 1749, I p. 151.

[10] Rousseau, *El contrato social,* L. I, Cap. 8, in fine.

[11] *Cf.* I. Kant, *Einleitung in die Rechtslehre*, §B

primeros años del período de Jena había privilegiado el sentido antiguo de la libertad, y realizó la crítica de las modernas teorías jusnaturalistas centradas en la libertad negativa, o en los derechos individuales. Pero en la primera *Filosofía del espíritu* de 1803/04 (de la que tenemos en edición una traducción castellana) el espíritu del pueblo aparece y se desarrolla a partir del principio de la conciencia. La *Filosofía real* de 1805/06 expresa ya un distanciamiento crítico de la libertad de los antiguos y una devaluación del concepto (griego) de naturaleza frente al concepto (cristiano-moderno) del espíritu, como ha escrito M. Riedel (*cf.* 1975, 109-130). En términos más generales podemos decir que en las citadas *Lecciones de Jena* Hegel abandona el *paradigma antiguo aristotélico* de lo político como algo que existe "por naturaleza", cuya forma de ser está determinada conforme a la naturaleza de las cosas (κατα Φυσει), pero mantiene también, al mismo tiempo, su distancia crítica del *paradigma contractualista moderno* del derecho natural, para abrir paso al nuevo paradigma de lo político como *proceso histórico*, que parte de la conciencia y la voluntad autónoma, pero está centrado en la idea del espíritu objetivo.

Este nuevo paradigma hegeliano de lo político se apoya en una doble crítica que pone al descubierto las contradicciones y la inviabilidad de las dos libertades aisladamente tomadas.

> La libertad es concebida de modo meramente negativo cuando uno se la representa como si el sujeto viera de tal manera limitada su propia libertad frente a los otros sujetos, que esa limitación recíproca, la represión de todos frente a los otros, fuera lo que deja a cada cual sólo un pequeño espacio, en el que puede retozar a sus anchas; sin embargo, la realidad positiva de la libertad y su plenitud son más bien justamente el derecho, el mundo ético y el Estado [...]. Solamente la voluntad que obedece a la ley es libre porque ella se obedece a sí misma, y está consigo misma *(ist bei sich selbst),* por eso es libre, puesto que la ley [en un estado de derecho] es la objetividad del espíritu [del pueblo] y de la voluntad [general] en su verdad. (*Vernunft*, 111 y115).

La positividad inmediata de la libertad en las comunidades tradicionales en las que "cada uno se identifica con el *ethos* común, o es uno con lo universal" (1968ss., 8.262-263 = 1984, 214-215), y las libertades negativas de los individuos independientes de la sociedad moderna, son para Hegel diferentes fases del desarrollo histórico de la libertad humana que tienen que integrarse y articularse en el mundo contemporáneo.

Como pensador de la libertad marca Hegel la diferencia y la superioridad de los principios de la sociedad y del Estado europeo de su época, como los principios del

derecho, las libertades individuales, la autonomía de la sociedad civil, y la libertad de pensamiento y de expresión, que es la herencia de la Ilustración. Desde el siglo XX se han producido regresiones lesivas de estos principios de la *Filosofía del derecho*.

Para cerrar esta Primera Parte quiero aducir las precisiones sobre el *concepto moderno de lo político* en la "Introducción" a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (*Vernunft*, 138-139):

> El Estado es en sí mismo algo abstracto (*ein Abstraktum*) que solamente en los ciudadanos tiene su realidad [...]. Solamente a través de la Constitución (*die Staatsverfassung*) lo abstracto del Estado llega a tener vida y realidad efectiva; pero con la Constitución se introduce también la diferenciación de los que mandan y los que obedecen, de los que gobiernan y los gobernados (*von Befehlenden und gehorhenden, Regierenden und Regierten*). El obedecer sin embargo parece no ser adecuado a la libertad, y el mandar parece hacer incluso lo contrario de lo que corresponde al fundamento del Estado que es el concepto de la libertad". Es claro por tanto que los términos de la *Realpolitik* le sirven a Hegel entonces para dejar planteada de manera realista la cuestión del concepto de lo político, pero no para resolverla. "La cuestión esencial de la Constitución política [...] se expresa en el enunciado de que el mejor Estado es aquel en el que reina la mayor libertad. Aquí se plantea sin embargo la pregunta, en qué consiste la realidad de la libertad. (142).

La diferencia y el vínculo de pueblo y gobierno es "la primera determinación" de la relación de poder y de la Constitución política. No se puede hablar por lo tanto de igualdad o identidad de estos dos términos, como en algunas teorías de la democracia.[12] Pero tampoco se puede identificar al gobierno con lo universal o con la voluntad general,[13] y al ciudadano con el interés particular, porque *los que mandan son otros particulares*, que tienen que obedecer a la voluntad general, como cualquier otro. La posible divergencia y conflicto entre mando y obediencia parece por tanto ineliminable.

Pero es falsa también para Hegel: "la opinión que separa pueblo y gobierno, como si una buena constitución del Estado fuera la que garantiza esta separación y la limitación recíproca de ambos". Este punto de vista que nosotros identificamos como el *liberalismo*, no comprende el concepto racional del Estado moderno que es, en cambio "la unidad de pueblo y gobierno" (142). Esta unidad, habría que agregar todavía, no es algo sustantivo y natural (como en la positividad inmediata de la libertad de los antiguos), sino que es el resultado histórico y contingente de una construcción política mediante la cual se forma la voluntad general y el poder adquiere su realidad efectiva.

[12] *Cf.* Schmitt (1932). Esta equiparación define más bien al populismo que a la democracia.
[13] Como el propio Hegel lo hacía en el *System der Sittlichkeit* de 1801.

En toda relación del espíritu objetivo "está presupuesto y contenido el momento del reconocimiento" (*Filosofía del derecho*, §71). Esto se tiene que decir también especialmente de la *relación de poder*, que es constitutiva de lo político, y que se puede concebir como *una ecuación dinámica y simétrica de mando y obediencia*, cuyo modelo hegeliano es la *Umkehrung* de la relación amo-esclavo.

4. Libertad y negatividad (Desde un punto de vista lógico y existencial)[14]

El texto sistemático y más elaborado de Hegel sobre la libertad es el de la "Introducción" a la *Filosofía del derecho* (*Rph.*, §§5-29). El primer momento del desarrollo de la dialéctica del concepto de la libertad (§5) consiste en su independencia absoluta frente a todo, es la infinitud del puro pensamiento y del querer que no se dejan determinar por ningún objeto particular. "La *esencia* del espíritu es formalmente *la libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo" (*Encicl.*, §382). La negatividad es la clave del proceso del concepto en la *Lógica* (*cf.* Henrich, 1975). Esta es *la libertad negativa*, o el momento de la pura negatividad, la potencia absoluta del *no*, que se diferencia y se independiza de toda inclinación de la naturaleza, de todo deseo de las pasiones, y de toda presión o imposición externa de la sociedad y de la cultura. Quien no sabe, o no puede *decir que no* es esclavo, y nunca será libre. La expresión "libertad negativa" es usada aquí en un sentido totalmente diferente al que se ha visto en la Primera Parte como "la libertad de los modernos". Esta negatividad no se ha de interpretar por cierto como mera indiferencia, deficiencia de voluntad o incapacidad de querer, sino como *exceso*, porque es el querer infinito o la infinitud del querer que trasciende todo ser-ahí para desplegarse en el ámbito de la ilimitada universalidad del pensamiento, y de ahí la *indiferencia activa* de la voluntad frente toda finitud (*Rph.*, §5), que está en la raíz de la capacidad de elegir. Este momento de la universalidad absoluta es esencial a la libertad, la voluntad se vuelve sobre la razón que es en sí su fundamento y asume para sí la trascendencia metafísica o la apertura infinita del pensar. La tesis hegeliana de Marcusse en su libro *Razón y Revolución* era que la

[14] *Desde un punto de vista lógico* es el título de un libro de Willard van Orman Quine (1980), pero sería raro vincularlo en él con lo político y existencial. Esta relación de lo político y lo existencial con el punto de vista lógico parece natural en cambio en Hegel, aunque la naturaleza de la relación entre lógica y filosofía real sea un enigma.

supresión empirista de toda metafísica trae aparejada la supresión del horizonte de la libertad.

En las *VRph.* (1817/18, §3) dice:

> La voluntad contiene en primer lugar el elemento de la absoluta negatividad, de la indeterminidad pura, o la pura reflexión del yo, de ser en sí mismo (la simple identidad y la absoluta soledad vuelta sobre sí misma). En cuanto tal no tiene ninguna limitación, ningún contenido determinado que le venga impuesto en sí inmediatamente por la naturaleza, las necesidades, los deseos, los impulsos, o de cualquier otra manera que fuere. Es la infinitud sin trabas de la absoluta abstracción del puro pensar, la universalidad.

En este momento de su universalidad abstracta el espíritu es pura posibilidad universal (*Möglichkeit*, *potentia*), capacidad de llegar a ser todas las cosas (como la *Psyché* y el *Nous* de Aristóteles).[15] El *recogimiento* del espíritu que toma distancia frente a toda exterioridad, la *soledad*, la absoluta *autonomía del pensar* y su *infinitud*, son las propiedades que se introducen en este primer momento constitutivo de la libertad.[16] Hay muchas reflexiones y ejemplos interesantes sobre este aspecto de la libertad dispersos en las *Lecciones* de diferentes períodos, cuyos apuntes además no están traducidos, a los que quiero aludir ahora.

La libertad puramente negativa en cuanto tal se detiene en el momento de la independencia y lo absolutiza hasta la *ruptura de toda pertenencia*, con lo cual, su posición frente al mundo social recae inevitablemente en la alienación que es la situación objetiva de la no libertad. En la esfera de la vida privada y en su propio mundo interior, el momento de la libertad abstracta de la pura negatividad es el de la voluntad que todavía no se ha decidido y no se ha comprometido con nada, por eso la califica Hegel como la pura indeterminación o abstracción de todo contenido y de todo fin.

[15] En su comentario de *E*, §382, A. Peperzak (1987, 31) aduce como trasfondo de esta concepción hegeliana el pensamiento de Aristóteles en *Peri Psyche*, III, Cap. 4-8, según el cual la *Psyche* y el *Nous* pueden ser "en cierto modo todas las cosas" (431 b 21).

[16] "Si reflexionamos sobre la voluntad nos damos cuenta que ella es lo abstracto, el puro pensar. Yo puedo purificarme de todo contenido hasta alcanzar el perfecto vacío [de toda determinación]. Nosotros pasamos [normalmente en la vida real] de un objeto a otro. Pero yo puedo abandonarlo todo, romper todos los vínculos a los que estoy ligado, puedo desprenderme de la totalidad de los vínculos de mi existencia, e incluso de esta misma (con la muerte)" (Hegel, 1983, 58ss.). En sus *Lecciones* anteriores y posteriores al libro avanza Hegel más allá del punto de vista lógico sobre los momentos del concepto de libertad y esboza una suerte de fenomenología de las configuraciones que ella puede cobrar si el proceso de hecho se detiene en uno de los dos primeros momentos del desarrollo lógico del concepto. (§6, *Obs.*). Estas figuras de la libertad se corresponden con actitudes prácticas y experiencias culturales, religiosas y políticas de la conciencia, que se han manifestado en la historia. Este punto de mi exposición sintetiza y reformula parte del Capítulo 12 de mi libro (2009).

Adoptar un fin determinado es ya una limitación y el abandono de aquella independencia y universalidad, cuya paradoja es que solo podría “realizarse" a condición de renunciar a toda acción y a toda realización. Es “infinitud” abstracta, o indeterminada, porque mantiene abiertas todas sus infinitas posibilidades, pero no se ha decidido por ninguna. En la *Enciclopedia* (§396, *Zus.*) correlaciona Hegel este momento con la situación del adolescente que rechaza el mundo de los mayores, sabe lo que no quiere, pero no ha podido decidir todavía lo que quiere ser (*Rph.*, §207).

En la exposición de esta libertad abstracta resuenan sus críticas de Frankfurt y de Jena a la actitud romántica del “alma bella” y del “espíritu tierno” que llevan lo absoluto solamente en su corazón; al sentido del amor universal que, para conservar su pureza y su universalidad, no quiere entregarse a ninguna particularidad, y a la actitud del puro contemplativo que aborrece el compromiso de la acción. Finalmente, esta libertad en su aspiración absoluta más extrema promueve la fuga del mundo y llega hasta el desprecio de la vida y el deseo de la muerte. “En esta libertad radica que yo pueda desprenderme de todo, abstraer de todo, abandonar todos los fines, esto es, quitarme la vida. Únicamente el hombre, porque es libre, puede suicidarse” (*VRph.*, 1822/23, 3.111).

Paradójicamente, sin embargo, llevada a la práctica y puesta en acción, esta libertad abstracta, que parece inofensiva, lo inocuo, se convierte en algo temible: es el fanatismo ideológico que se alimenta de la contradicción absoluta entre pensamiento y realidad (o facticidad); habiendo negado todas las mediaciones, se realiza únicamente como terrorismo político tendiente a suprimir la realidad para que sea y domine solamente la pura racionalidad abstracta del entendimiento. La miseria de la abstracción es compatible con la actitud de soberbia. “El fanatismo considera todo lo existente como un límite, y para ser libre quiere destruir estos límites, es por lo tanto la libertad en esta forma negativa de la destrucción total. En un momento de la Revolución Francesa dominó una idea de libertad conforme a la cual la magnitud de la libertad solamente se puede medir por la magnitud de la aniquilación” (*VRph.*, 1822/23, 3.113-114).

La unilateralidad de esta libertad abstracta es el pivote de la crítica hegeliana a la Revolución Francesa, tanto en el capítulo sobre la “libertad abstracta y el Terror” de la *Fenomenología del Espíritu*, como en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* y en las *VRph.*

> Lo que caracteriza al fanatismo es que quiere algo universal y solamente en la forma de la universalidad [...] lo universal [abstracto] es lo negativo contra todo lo particular [...]. La primera parte de la revolución fue como un temblor, un estremecimiento y una repulsión frente a todo lo particular, porque el fanatismo quiere algo abstracto y sin estructuración. Donde surgen diferencias, las encuentra que repugnan a su indeterminación y las elimina [...]. Por eso el pueblo en la Revolución volvió a destruir toda autoridad, las instituciones que él mismo había instaurado. El fanatismo ve en todo particular un enemigo que se opone a él, y liquida incluso sus propias obras [revolución permanente]. En tales manifestaciones vemos una dominación de lo abstracto, pero esta no se puede sostener, sino que se destruye a sí misma. (*VRph.*, 1824/25, 4.114).

El período del Terror es tomado como la figura límite de la pura negatividad llevada a la acción, pero esta es una contradicción absoluta que no puede ser algo efectivamente real y se auto-destruye. La abstracción de la libertad negativa tiene su significado propio en cambio en la vida interior del espíritu: es un momento esencial en la formación de la conciencia universal de la *moralidad* kantiana (*Rph.*, §140) y se comprende en la *religión* en tanto "relación inmediata con lo absoluto" que funda la absoluta independencia con respecto a todo lo finito. En la presencia de Dios todo lo existente se revela como *inesencial*. "Pero en la medida en que este comportamiento negativo no permanece como una disposición [o libertad] interior, sino que se dirige hacia la realidad y se hace valer en ella, nace el *fanatismo* religioso que, al igual que el político, condena toda institución del Estado y todo ordenamiento legal como barreras opresivas de la interioridad, inadecuadas a la infinitud de la vida espiritual" (§270).

Como conclusión de este punto quiero decir que en el concepto de lo político y el derecho moderno la negatividad de la ruptura y el distanciamiento de este primer momento del desarrollo conceptual es lo que le permite al sujeto rescatarse de la positividad natural o naturalizada de las instituciones, mantener la independencia crítica frente a la coacción de las tradiciones de su comunidad o a sus propias realizaciones, a su particularización o su objetivación,[17] y decidir*se* reflexivamente en todos estos contextos. La libertad negativa se mantiene entonces como *exterioridad* inmanente al sistema jurídico-político y no permite que el derecho y las instituciones se consoliden como totalidades objetivas estáticas y cerradas. La libertad política no se puede comprender sin la *apertura infinita*[18] de la subjetividad en el primer momento de la

---

[17] "La voluntad *objetiva*, pero *sin la forma infinita de la autoconciencia*, es la voluntad hundida en su objeto, o en su situación, cualquiera sea su contenido". (*Rph.*, §26).
[18] Sobre "apertura infinita" *cf.* Nancy (2006).

lógica del concepto. Pero finalmente: "La voluntad que es en sí y para sí es la idea, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo" (*VRph.*, 1818/19, 1.246-247, §§11-13).

5. La voluntad determinada y la verdadera libertad concreta

El segundo momento del desarrollo del concepto de libertad (§6) es la negación de la negación abstracta del momento anterior, o el pasaje a la determinación finita, la particularización.[19] En el momento anterior, mediante la reflexión en sí, la voluntad se ha separado de la particularidad de los impulsos y de sus objetos "y como simple subjetividad del pensamiento se ha colocado por encima de su contenido múltiple" (*E*, §476). De este modo, ya no es voluntad inmediata, determinada por algún objeto, sino que ha adquirido la capacidad de determinarse a sí misma, "se encuentra ahora en situación de *elegir* entre las inclinaciones y es, por lo tanto *arbitrio*" (*E*, §477). El arbitrio es la libertad de elección que se mueve con independencia entre las diversas tendencias y sus objetos, para decidir entre ellos, y darse un contenido particular. Con ello niega también su infinitud como la potencialidad absoluta de todas las posibilidades (*absolute Möglichkeit*), para entrar en el terreno de la existencia. Ya no es la voluntad como querer universal, sino la voluntad que *quiere algo*.[20] "Solamente al ponerse a sí mismo como determinado entra el yo en la existencia" (*VRph./Heidelberg*, 1817/18, §4). Este momento contiene en sí, en germen, el sentido de la verdadera libertad, porque al decidir algo el individuo *se decide* y se elige fundamentalmente a sí mismo (*Rph.*, §12).

Si la libertad negativa como momento abstracto era la actitud que desprecia toda determinación porque no acepta su propia finitud y no se conforma con ninguna realidad, este otro momento de la libre elección y de la apropiación de los objetos del deseo, separado del anterior, es el ansia de goce y posesión incapaz de refrenar los

[19] "El yo es asimismo el pasaje de la indeterminidad indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y *poner* una determinidad como contenido y objeto [...]. Por medio de este ponerse a sí mismo como *determinado*, entra el yo en la existencia en general; [este es] el momento absoluto de la *finitud* o de la *particularización* del yo" (*Fil. del derecho*, §6). *Cf.* también §§15-20, y *Encicl.*, §§383, 475 y 478.

[20] Este es también el momento de la voluntad que aparece y se realiza en las diversas relaciones de la sociedad civil, las libertades individuales privadas, o los derechos que el orden jurídico tiene que proteger y regular, y que Hegel considera como el principio de la diferencia y la superioridad de la sociedad moderna sobre el Estado antiguo, el cual no dejaba espacio para este desarrollo autónomo de la particularidad. La diferenciación de los primeros momentos o aspectos de la libertad pone de relieve dos dimensiones que son esenciales al sentido cristiano y moderno de la vida del espíritu. Este es "el principio de la conciencia", o de "la libertad subjetiva" que los griegos antiguos no conocieron, y que la idea platónica del Estado hace imposible.

impulsos y de romper las ataduras de las cosas. Si la figura anterior era el fanatismo del revolucionario que mata o se suicida con la mayor indiferencia, la figura que corresponde a este otro momento es el hedonismo burgués aferrado a su particularidad y a la existencia sensible. El desprecio de la vida y el horror a la muerte son las actitudes radicales y opuestas en las que se resuelven estos dos conceptos. La actitud frente a la muerte es por lo tanto definitoria del sentido y la forma de vivir la libertad.

En tanto momentos aislados, tal como los fija y solidifica el entendimiento, estos dos aspectos parciales de la libertad son igualmente falsos. Solamente cuando son pensados en su unidad concreta, e integrados en la dinámica realidad del espíritu vivo, esos momentos anteriores se niegan, se corrigen recíprocamente y superan su unilateralidad, cada uno por la mediación del otro. Este es el tercer momento; su estructura dialéctica impulsa el movimiento y la vitalidad del espíritu, que integra la contradicción de los aspectos esenciales de la verdadera libertad concreta.[21]

La voluntad, en cuanto verdaderamente libre es, entonces, antes que nada, el querer universal que se halla determinado solamente por lo infinito, es relación negativa frente a toda objetivación limitativa (libertad negativa), y permanece consigo misma en la pura interioridad de su universalidad pensante: "en cuanto ella se *piensa*, y sabe este concepto suyo, es la voluntad como inteligencia *libre*" (*Enz.*, §481). Pero es también, en segundo lugar, la actividad de autodeterminarse y darse un contenido particular; con ello niega su universalidad abstracta y se pone a sí misma como realidad singular, que se ha decidido mediante sus elecciones y se ha jugado en una determinada profesión, forma de vida, etc. Lo tercero es ahora que, en su particularidad limitada, la libertad sigue siendo universal e infinita, y en su objetivación externa el espíritu sigue estando esencialmente consigo mismo, porque en todas estas determinaciones particulares lo que busca y lo que hace efectivamente es la autorrealización *de sí mismo*.

> La voluntad es la unidad de esos dos momentos [de la libertad negativa y del arbitrio]; la *particularidad* que a través de la reflexión ha retornado *a sí misma*, a la *universalidad*, es decir: la *individualidad* [...]. Aquellos dos momentos son sin embargo solamente abstracciones, lo concreto y lo verdadero –y todo lo verdadero es concreto– es la universalidad que tiene como su opuesto lo particular, pero que, sin embargo, a través de su reflexión en sí se reconcilia con lo universal. (*Rph.*, §7).

[21] Hegel (*Filosofía del derecho*, §7 y §§21-28; *Enciclopedia*, §§481-482).

La realización de esta libertad en el mundo, o la construcción de un mundo social y político conforme a este concepto, no es por supuesto el resultado de la pura lógica del concepto, sino que requiere la superación real de la dualidad entre libertad y facticidad, o subjetividad y mundo objetivo. “El fin de la actividad de la voluntad es realizar su concepto, la libertad, en el mundo exterior, objetivo; que la libertad sea, como un mundo determinado por ella, que la voluntad habite en él como en su casa, se reencuentre consigo misma, y el concepto se realice en idea” (*Enz.*, §484). La autorrealización de la libertad es la tarea fundamental de la propia acción humana y el fin último de la historia. El espíritu permanece y arraiga en su particularidad, no porque una finitud pueda ser su absoluto, sino porque es *su* elección y por lo tanto su realidad. “La libertad tiene por contenido, por objeto, y por fin lo universal, es decir, a sí misma como forma infinita” (*Rph.*, §21). El espíritu no puede ponerse como fin algo diferente de sí mismo y, en consecuencia, como en el imperativo categórico de la moralidad kantiana, tiene que considerarse siempre como fin en sí, y jamás como un mero medio.

Bibliografía

Berlin, Isaiah (1969) *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.

Bobbio, Norberto (1985) “Kant y las dos libertades”, en Bobbio, Norberto, *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, trad. Juan C. Bayón, pp. 197-238.

Constant, Benjamin (1989) *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, trad. María L. Sánchez Mejía.

De Zan, Julio (2009) *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

__________ (2013) *La vieja y la nueva política. Libertad, Poder y Discurso*, Buenos Aires, UNSAM Edita.

Hegel, G. W. F. (1955) *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg, Felix Meiner.

__________ (1968ss.) *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner.

__________ (1978) “La positividad de la religión cristiana (1975-1976)”, en Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, México, FCE, trad. José M. Ripalda y Zoltan Szankay, pp. 73-162.

__________ (1983) *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

__________ (1984) *Filosofía real*, México, FCE, trad. José M. Ripalda.

Henrich, Dieter (1975) “Formen der Negation in Hegels *Logik*”, *Hegel-Jahrbuch*, 1974, pp. 245-262.

Losurdo, Doménico (1992) [1988] *Hegel et les libéraux*, Paris, PUF, trad. François Mortier.

Nancy, Jean-Luc (2006) *La deconstrucción del cristianismo*, Buenos Aires, La Cebra, trad. Alejandro Madrid Zan.

Peperzak, Adriaan T. (1987) *Selbsterkenntnis des Absoluten: Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Riedel, Manfred (1975) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, t. 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Schmitt, Carl (1932) *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot.

La disposición ética como articulación dialéctica entre sociedad civil y el estado en la *Filosofía del derecho* de Hegel

Adriana Fernández Vecchi (UNLA)

Hegel en la *Filosofía del derecho* sostiene que la vida ética culmina en el Estado, comunidad orgánica, que despliega el bien común. Se desarrolla a través de a) deberes y derechos jurídicos (Derecho Abstracto), b) intenciones y propósitos morales (Moralidad) y en c) las instituciones y leyes éticas de un pueblo (Eticidad).

En la exposición de la Sociedad Civil, momento de la Eticidad, se pueden encontrar algunos flancos críticos. Primero porque la dialéctica interna dada en su estructura puede presentar desvíos del círculo dialéctico: puede relevarse el problema entre lo lógico y ético. Segundo la superación de los intereses egoístas y los problemas de acumulación patrimonial y sus conflictos ¿cómo devienen hacia el bien común del Estado? ¿Cómo es posible que los intereses particulares y la estructura de clases reviertan en una superación donde el individuo comprenda que su fin universal es la cosa o el bien público? Intentaremos introducir una respuesta evidenciando que la fluidez de la dialéctica, se centra en una disposición ética, *Gesinnung*, que opera en la voluntad ética de tal manera, que la voluntad individual reconoce el bien común como suyo y deviene voluntad política. La Necesidad lógica del despliegue del Espíritu Objetivo se articula con la dialéctica de la "convicción o disposición subjetiva" que permite la confianza en el Bien común, en el Estado. Proponemos una reconstrucción conceptual de la Sociedad Civil poniendo en evidencia la "disposición ética, como modo particular de subjetivación", Necesidad inmanente de atravesar, y entrelazarse aspectos no racionales con la objetividad racional en el despliegue dialéctico para la reconciliación ética del Estado y la confianza en la cosa pública. Para introducir sobre esta propuesta, pues no es posible agotar este tema en esta ponencia, expondremos primero los problemas y críticas, luego el fundamento lógico y por último presentaremos la relación entre Necesidad Lógica y *Sittliche Gesinnung*.

1. Problemas y Crítica

El fundamento sobre la vida social pública surge, históricamente, a partir de la sociedad burguesa. Al joven Hegel, le preocupa la descomposición de la subjetividad colectiva de las antiguas ciudad-estado.[1] Pero por otro lado, comprende que la cuestión de la propiedad privada está ligada de alguna manera, a la alteridad, pues el reconocimiento de la particularidad es una determinación de la Idea. Así en la *Filosofía del Derecho*, la esfera de lo privado representa el momento de la diferencia y de la escisión, necesaria de la totalidad Espiritual. Sólo de esta manera la diferencia puede ser dialécticamente recompuesta en unidad.

Ahora bien, Hegel enfatiza el principio de la libre subjetividad dada a partir del cristianismo.

> El derecho de la particularidad del sujeto a sentirse satisfecho, o lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva forma el punto central y el viraje en la diferencia entre la antigüedad y la época moderna. Este derecho ha sido expresado en su infinitud en el cristianismo y convertido en principio universal y efectivo de una nueva forma de mundo. (*FFD*., nota, §124)

Esta afirmación muestra el viraje hacia el mundo moderno, y la especial consideración de la particularidad para el tratamiento de una articulación de los intereses del patrimonio privado con los intereses comunitarios.

La sociedad moderna se centra en el principio de *"libertad subjetiva"*. Junto al valor de los intereses individuales aparece el problema de la cohesión social y la recomposición política de la vida comunitaria. Hegel afirma que es el momento en donde la subjetividad se centra en el "*contenido particular del bienestar*" (*FD*. §125) pero también en el de los otros. Este tema se aborda en la *Filosofía del derecho;* "*el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada*" (*FD*. §4) La libertad se concreta en a) deberes y derechos jurídicos (Derecho Abstracto), b) intenciones y propósitos morales (Moralidad) y c) las instituciones y leyes éticas de un pueblo "cada una de esas figuras es una determinación y existencia de la libertad" (*FD*. Obs. 30)

El reconocimiento de los intereses particulares y las diferencias patrimoniales aparecen dentro de la Tercera Parte de la obra, en la segunda sección. Aquí denota la división tripartita del devenir dialéctico de la obra. El problema que se presenta en la Sociedad Civil es que a partir del juego egoísta de los intereses particulares hay una

[1] "Desde el punto de vista del posterior desarrollo de Hegel debe subrayarse especialmente esta actitud respecto de la Antigüedad, el hecho, esto es, de que para el joven Hegel la Antigüedad no es un período pasado de la historia, sino el modelo vivo del presente " (Lukacs, 1972, 83)

pérdida en el lujo y en la necesidad de necesidades (*FD*. §191 y ss.) y se torna crítico el despliegue lógico de la Necesidad inmanente del concepto hacia la unidad sustancial en el Estado. La cuestión que se abre es: si entre la particularidad de la Sociedad Civil y la universalidad del Estado hay una correlación entre la lógica y la ética. Para dilucidar esta cuestión, expondremos la estructura de la obra, las críticas y luego ver una posible introducción de nuestra propuesta.

La Sociedad Civil,[2] segunda esfera de la Eticidad, contiene tres momentos:

A) Es sistema de las Necesidades *(Bedürfnisse)*. Inmediatez y dispersión ética. Se centra en la particularidad, movimiento dialéctico en el que cada uno produce, gana, goza para sí, pero que al hacerlo lo hace para los demás. (*FD*. §199)

B) La administración de justicia. La Idea perdida en la particularidad, vuelve sí pero sólo en sentido del derecho abstracto. Es el momento de la negación, por medio de la administración de justicia, de la dispersión de la particularidad, cada una centrada en su patrimonio y trabajo privado. "[U]nidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque ésta sólo en el caso particular y aquélla en el sentido del derecho abstracto" (*FD*. §229).

C) Poder de Policía y Corporación. El poder de policía asegura lo universal y el bienestar del individuo. Es el primer lugar donde se manifiesta el interés en el horizonte de la cosa pública, pero como orden exterior de las instituciones. La Corporación la voluntad toma sentido de pertenencia (*FD*. §249)

Los flancos críticos se centran en el problema de conciliación entre lo civil y lo político. Primero algunos autores señalan que la cohesión dialéctica es considerada como una metafísica idealista cuyo carácter deóntico fundamenta la mediación especulativa.[3] Resuelve el nexo entre lo particular y lo universal valiéndose de la mediación especulativa y extrapolando luego tal conciliación al resto del sistema.

[2] "La idea efectivamente real –el Espíritu– se divide en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, que constituyen su finitud, para ser, a partir de la idealidad de éstas, Espíritu efectivamente infinito por sí. Reparte así en esas esferas el material de su realidad finita, es decir reparte a los individuos en forma de multitudes (die Individuen als die Menge) " (*PFD*, §262)

[3] "Esta cuestión condujo a Hegel no sólo a la elaboración de una metafísica idealista que resuelve el nexo entre lo particular y lo universal [...] sino también al estudio de los aspectos económicos y sociales de la esfera que le asigna al particularismo en el edificio sistemático: la sociedad civil" (Dotti, 1983, 129)

Segundo, Marx en la *Critica del Derecho del Estado Hegeliano* (Marx, 1985), sostiene la tesis de que el Estado moderno es el de la propiedad privada,[4] por lo tanto, el Estado queda reducido a los juegos propios de la economía de la Sociedad Civil.

Otro aspecto que se puede plantear es un desvío conceptual entre la división expositiva de la Sociedad Civil y la exposición lógica dialéctica. La corporación no aparece como una Necesidad lógica de superación del sistema de productores, no legítima un traspaso dialéctico al Estado. La administración de justicia, el poder de policía, y la corporación no constituyen fases sucesivas de un mismo desarrollo conceptual sino tres mediaciones paralelas entre el sistema de las *Bedürfnisse* y el Estado. Bajo esta perspectiva lo expositivo se sobrepone frente a la exposición lógica. Podría pensarse en una cierta impostura de la necesidad lógica en la transición de la Sociedad Civil al Estado.

Otro flanco[5] crítico que se ha señalado es la posible conexión directa de la Administración de Justicia con el Estado. Se la considera más fiel al despliegue dialéctico que la propia arquitectura que Hegel propone para el paso al Estado y a la vez sostener el juego de los intereses particulares de la sociedad burguesa. La división tripartita de la exposición de la Sociedad civil parece no considerar la crisis económica como una determinación relevante y los conflictos que se producen con el afianzamiento del juego de los intereses particulares y privados. La desigualdad del patrimonio y la significativa noción de clase (*Klasse*) que aparecen en *FD*. §243, Agr., 244 y 245, junto a la descripción de la crisis productiva, aleja al movimiento dialéctico de la justificación lógica de la corporación como tránsito de la sociedad civil al Estado. El despliegue lógico se articula sólo con la expansión colonial de los mercados, más que con el horizonte político, pues el Estado no podría ser el resultado de los conflictos patrimoniales y de producción. Se da una conexión externa entre lo socioeconómico y lo político. La unidad ética se centra sólo en la administración de justicia y puesta en la universalidad de la aplicación de la ley, se fija en una determinación abstracta. En este caso se confirma la hipótesis de la conexión directa con el Estado sin Necesidad de la Corporación y la Policía. Cabe la sospecha de que la universalidad de la ley se abstraiga

[4] Marx en *Kommunistische Manifest* , hay un tratamiento sobre propiedad privada del soberano, respecto de la voluntad social. En los *Manuscritos de 1844*, comienza a mostrar la absorción de la propiedad rural respecto del orden capitalista.

[5] "Si se observa la cuatripartición hasta ahora ilustrada, y las varias soluciones que en ellas recibe el problema del vínculo entre particularidad y universalidad, se nota una línea ascendente, una progresión de un vínculo mínimo (en el sistema de necesidades) a través de los grados intermedios de la administración de la justicia y la policía […] a un vínculo máximo (en la corporación); después del cual no quedará sino el vínculo supremo del Estado" (Marini, 1989, 224).

de las condiciones socioeconómicas[6] particulares y se disuelva el conflicto de los juegos de intereses privados necesarios para la superación sustancial de la ética y la construcción de la cosa pública.

Para que el despliegue lógico no presente fisuras, la Necesidad inmanente del desarrollo conceptual objetivo, requiere de un movimiento transversal, casi rastrero, para la demostración científica del concepto de Estado. A nuestro entender l**a** *disposición o actitud ética* (*Gesinnung)* es un proceso de subjetivación, que atraviesa el movimiento dialéctico del Espíritu objetivo y permite la confianza en el poder público del Estado. Estos procesos son los que logran la superación de las consecuencias socioeconómicas desplegadas en la Sociedad Civil para alcanzar la unidad política en el Estado. Legitima la necesidad de subordinación de la Sociedad Civil al poder Estatal.

2. Fundamento Lógico

El desarrollo dialéctico comprende los momentos conceptuales que va desde la inmediatez pasando por la escisión hacia la reunificación enriquecida por el proceso. Hay un movimiento espiralado de superación y evolución. "En el conocimiento filosófico, la necesidad (Notwendigkeit) de un concepto es el principal, y el camino que se representa como el resultado de un devenir constituye su demostración y deducción" (*FD.* Obs. §2) "No se puede decir, por tanto que el concepto pasa a algo nuevo, pues la última determinación coincide otra vez con la primera" (*PFD.* Agr. §32)

Lo abstracto se desgarra por una contradicción interna y recupera su unidad mediado por la Necesidad lógica. Así en su superación "vuelve hacia sí" rico, pues ha ganado concretes, "realidad efectiva" sin perder las diferencias del proceso. La dialéctica es el movimiento mismo de la "realidad efectiva" no un mero método expositivo o lógico. Pertenece a la evolución de la cosa misma, a la historia. Se aleja de una dirección lineal de construcción, más bien presenta una estructura circular.

3. Necesidad Lógica y *Sittliche Gesinnung*

[6] Pero "la igualdad abstracta de los hombres ante la ley no elimina las desigualdades materiales ni suprime de modo alguno las contingencias generales que rodean al status económico social que ellos poseen" (Marcuse, 1983, 206)

La praxis política y la composición social, lo particular y lo público, deben dialectizarse no sólo en el plano de lo fenoménico, sino también en la esfera de lo Universal, en el círculo especulativo. Parece que el problema consiste en la relación de la crisis económica de los intereses privados con el despliegue circular dialéctico para sostener la sustancialidad ética del Estado. Las distintas esferas del desarrollo dialéctico, requieren para que sea factible la confianza en la cosa pública, del despliegue de la *Empfindung (*sentimiento apropiador), desde la Familia hasta el Sentimiento Patriótico, modo de la *disposición ética* (*sittliche Gesinnung*) en el Estado. Es decir, la Necesidad lógica se desarrolla desde el ámbito de lo privado articulando la relación entre la dialéctica del concepto y la del sentimiento o disposición para culminar en la Idea Ética.

Hegel emplea el término *Gesinnung*. *Gemüt*, no fácil de traducir, pero concierne al talante, temple o estado de ánimo. Es lo que predispone para la interiorización del principio universal, la razón. Hace posible superar la ambigüedad de la experiencia y es un potencial para establecer la unidad de lo interior-exterior, apareciencia-logos. Gracias a esta disposición como *Gemüt* se concibe la *Wirklichkeit* como expresividad de su esencia y no reducida a su fenómeno. La razón pertenece al mundo y su trabajo se da sobre lo existente, de tal manera que la síntesis apresa la experiencia, “el talante o convicción” de su despliegue que determina el concepto absoluto nutrido de expresividad. El pensar es orgánico y el conocimiento de la *Sittlichkeit* resulta equivalente al saber de la verdadera organización de un pueblo. La Idea ética constituye la unidad, identidad del sujeto y el objeto. Realidad vital que realiza la vida ética en el Estado, mediante una vida pública que incardina lo subjetivo en lo objetivo. Este aspecto en el orden fenoménico de la dialéctica es asumido por el carácter de ser miembro de una corporación a partir de la cual cobra identidad y pertenencia. La singularidad sabe que su interés privado se subsume dentro de un conjunto corporativo. Este momento como disposición para ser miembro supone una confianza que enjuaga lo meramente expositivo en una exposición lógica. Prepara la superación en la Idea ética donde esta voluntad individual rebasa su singularidad en la disposición política y quiere lo mismo que la voluntad ética. Es decir el Bien común.

4. En conclusión

El Derecho es la primera expresión objetiva de la razón, se da un orden cuya estructura es la ley, previa a la moralidad. Ésta es asunto privado. Uno y otra son

producto de la vida ética, de lo humano, histórico. Se despliega en el tiempo de las vivencias colectivas. Por consiguiente, ni la obligación del Derecho positivo, ni el deber moral unilateralmente sino ambos constituyen necesariamente el sustrato de la Eticidad. Pero todos los individuos y las colectividades pertenecen a la unidad universal como un organismo. El despliegue fenoménico y lógico supone una voluntad ética que hace real la libertad, cuya efectividad es histórica. La voluntad ética se afirma a sí misma en la medida en que se afirman como individuos conscientes de su condición ética, de que su verdadera vida es el Espíritu. La particularidad quiere entonces lo mismo que la voluntad ética. Esta síntesis es lo característico de una voluntad política cuya materia prima en la convicción o una disposición ética o sentimiento patriótico; *Gesinnung*. Lo concreto es este sentimiento de libertad que emerge de las posibilidades históricas del desarrollo del Derecho y de la Necesidad lógica que despliega la realidad efectiva de la convivencia pública para el bien común en el Estado.

Bibliografía

Dotti, J. E. (1983) *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Bs. As., Hachette.

Lukacs, G. (1972) *El joven Hegel*, título original *Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft*, Berlín, Aufbau-Verlag, 1954, trad. Manuel Sacristán, Barcelona-México, Grijalbo.

Hegel, G. W. F. (1955) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner. Hemos utilizado tres traducciones castellanas: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Bs. As., Siglo XX, 1987, trad. A. Llanos. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Bs. As., Sudamericana, 1975, trad. J. L. Vermal. *Filosofía del Derecho*, no indica trad., México, 1975.

Marcuse, H. (1970) *Ontología de Hegel*, Barcelona, Martínez Roca, trad. M. Sacristán.

__________ (1983) *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza, trad. J. Fombona de Sucre.

Marini, G. (1989) "Estructura y significados de la Sociedad Civil hegeliana", en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Marx, K. (1985) *Crítica del Derecho del Estado Hegeliano*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, trad. E. Vázquez.

La teoría del conocimiento de Hegel en el *Manuscrito* de 1821 sobre Filosofía de la Religión

Héctor Ferreiro (UCA – CONICET)

1. Introducción

Las fuentes principales para la reconstrucción de la teoría del conocimiento de Hegel en su Sistema maduro son la filosofía del espíritu subjetivo y la Lógica subjetiva o Lógica del Concepto. En este respecto, la filosofía del Espíritu Absoluto ocupa en principio, dentro de la estrategia general adoptada por Hegel para exponer su pensamiento gnoseológico, un lugar periférico; sin embargo, toda vez que las formas del Espíritu Absoluto, esto es, el Arte, la Religión y la Filosofía, son para Hegel resultados de la progresiva explicitación del tipo de contenidos que implica la lógica interna de los sucesivos actos cognitivos del sujeto, en el marco de la exposición de la filosofía del Espíritu Absoluto Hegel desarrolla y precisa ulteriormente su teoría general sobre los actos de conocimiento. En este contexto, el tratamiento del concepto de la religión en las lecciones berlinesas sobre filosofía de la religión ofrece una oportunidad privilegiada –por regla general inadvertida– para profundizar en el análisis de las reflexiones de Hegel sobre el fenómeno del conocimiento humano.

En sus cuatro cursos berlineses –1821, 1824, 1827 y 1831– sobre filosofía de la religión, Hegel divide a esta disciplina en tres partes, a saber: el Concepto de la Religión, la Religión Determinada y la Religión Consumada; en la primera de esas partes, esto es, en la que dedica al concepto de la religión, Hegel desarrolla las diferentes formas subjetivas de la conciencia religiosa sin considerar su contenido (de su contenido versarán las dos partes siguientes), es decir, analiza los actos cognitivos del sujeto de un modo puramente *formal*, tal como lo había hecho antes en el marco de la filosofía del espíritu subjetivo. En esta medida, la exposición del concepto de la religión ofrece una verdadera filosofía del espíritu subjetivo en compendio en la que se retoman, pero también se complementan las tesis expuestas en la filosofía del espíritu subjetivo –más precisamente, en la Psicología– en sentido estricto. El objetivo de nuestra comunicación es analizar la teoría de los actos de conocimiento presente en las

Lecciones sobre Filosofía de la Religión; en razón de los requisitos de extensión que debe cumplir este trabajo, nos limitaremos a analizar los desarrollos que Hegel ofrece en el manuscrito que usa como texto base para el dictado de su primera Lección en Berlín sobre Filosofía de la Religión en el semestre de verano de 1821 (*REL*, 95-163).

2. Las formas cognitivas en el *Manuscrito*

2.1. El pensar inmediato: la devoción (*Andacht*)

En cuanto se eleva por encima de todo lo inmediato, sensible, singular y finito, el hombre accede a la región de "lo intelectual" (*zum Intellektuellen*). El terreno en el que se le presenta al sujeto esta universalidad infinita es la actividad del *pensar* (*Denken*) (*REL*, 112-113:*384-394*; 116-117:*453-464*). No se trata aquí, pues, de un pensar como proceso que despliega las determinaciones del objeto; es, por el contrario, un pensar que sólo se piensa *a sí mismo*: su contenido es el pensar mismo en su *inmediatez*. En cuanto el pensar como espacio de presencia de lo real está puesto como inmediato, todas las diferencias de los objetos posibles están allí ausentes, pues nada ha sido configurado aún a partir de la actividad de pensar, pero, a la vez, las determinaciones que constituyen los diferentes objetos están presentes en ese espacio en forma implícita (*REL*, 116-117:*453-486*; 119:*518-521*). Sobre la base de una connotación etimológica con el término alemán "pensar" (*Denken*), connotación que se pierde en la traducción castellana, Hegel se refiere a este pensar inmediato como "devoción" (*Andacht*) (*REL*, 117:*476-477*; 122:*579-581*). Frente a este universal puro e ilimitado, la determinidad del mundo objetivo es el otro extremo también enteramente abstracto, a saber: el sujeto como ser finito, esto es, la conciencia empírica en su inmediatez y singularidad. La *relación* de estos dos aspectos es para Hegel, precisamente, *religión* (*REL*, 119:*524-531*). En esta medida, la actividad de conocimiento, en cuanto es el relacionarse de ambos extremos, esto es, del sujeto que se determina a sí mismo como infinito frente a sí como finito –y a la inversa– es para Hegel la relación reconciliadora entre lo infinito y lo finito y, en este sentido, religión (*ENZ* 3, § 554).

2.2. La sensación (*Empfindung*)

En la medida en que en esta relación entre la universalidad como tal del pensar y la conciencia singular empírica el sujeto se comporta inmediatamente, de modo que ésta es la relación misma enteramente inmediata, aquella devoción deviene *sensación*.[1] La sensación es el sujeto que contiene una determinidad en su unidad inmediata y simple. En la sensación, en efecto, el sujeto está determinado inmediatamente y la determinidad le pertenece en cuanto sujeto singular y empírico. En la sensación, el sujeto contiene dentro de sí un contenido que, en rigor, le es ajeno; en esta alteridad, sin embargo, la subjetividad se conserva perfectamente en sí misma (*REL*, 122-123:*583-598*; 124:*626-633*). La sensación, sin embargo, no es, propiamente hablando, algo subjetivo, ya que solamente mediante la reflexión el yo se constituye como un sujeto *frente* a un objeto. En efecto, la subjetividad no es tal sino frente a la objetividad. En la sensación, por el contrario, no ha sido provocada todavía esta diferencia entre el yo y su contenido, entre la subjetividad y la objetividad (*REL*, 123-124:*619-623*; 124:*634-63*).

2.3. La representación [en general] (*Vorstellung*)

La relación religiosa entre el universal ilimitado y la singularidad abstracta constituye una oposición de la propia subjetividad, pues el pensar universal es como tal la negación de la existencia empírica del sujeto que piensa. Esta tensión conduce, por sí misma, más allá de la sensación, hacia la forma *general* de la *representación* (*REL*, 125:*661-669*). En efecto, en la medida en que se encuentra determinada como este sujeto empírico y al mismo tiempo, *por el contrario*, como elevada a una región totalmente diversa, a saber: la del pensar puro, la subjetividad siente el ir y venir de un extremo al otro; esta tensión que implica la sensación lleva a la subjetividad a la representación (*REL*, 100:*114-116*; 126:*614-685*; 127:*698-699*).

2.3.1. La intuición (*Anschauung*)

[1] El *Manuscrito* habla más bien de "sensación" (*Empfindung*) que de "sentimiento" (*Gefühl*). "Sensación", sin embargo, debe ser entendida en el *Manuscrito* de 1821 a la luz de la Psicología de la *Enciclopedia* de 1817 (*ENZ* 1, §§ 369-373) y no en su sentido meramente antropológico: la sensación es aquí, en efecto, una forma del *espíritu* (*Geist*), no del *alma* (*Seele*). Si bien en el *Manuscrito* Hegel prefiere por lo general el término "sensación", comienza ya, sin embargo (esta tendencia puede detectarse incluso en la *Enciclopedia* de Heidelberg –*cf. ENZ* 1 § 369, § 370A, § 372 y § 374), a alternar su uso con el de "sentimiento" (*cf. REL*, 95:*10*; 96:*45*; 98:*79*; 107:*229*; 117:*473*; 118:*489-490*; 118:*501*; 123:*590*; 125:*655*; 127:*693-695*; 129:*751*; 129:*755*; 129:*760*; 146:*58*). A partir de la *Enciclopedia* de 1827, Hegel abandona definitivamente en su Psicología la categoría de "sensación" y utiliza exclusivamente la de "sentimiento" (*ENZ* 2 y 3, §§ 446-448).

En la sensación, el sujeto se encuentra en una unidad inmediata y simple con el contenido. En la medida en que ahora reflexiona dentro de sí, se recupera de su inmediatez en la sensación y aleja de sí la determinidad, introduciéndola en la forma de la objetividad. Con esto el sujeto deviene *intuición* (*REL*, 123:*599-601*; 124:*629-631*; 126:*675-678*; 144:*27-28*). En la intuición, en la medida en que la subjetividad aleja de sí y objetiva a la determinidad de la sensación en cuanto no suya, resultan dos determinados: el sujeto posee en sí la determinidad y al mismo tiempo ella no está en él, puesto que se trata ahora de un objeto diferente del sujeto. Con esto, la subjetividad ingresa en la esfera de lo universal en general en cuanto identidad de diferentes (*REL*, 123:*599-606*). En la intuición, el sujeto se libera de su subjetividad inmediata y totalmente singular y deviene para-sí (*REL*, 123:*615-618*)[2]; por su parte, el contenido, dejando atrás su total contingencia y singularidad en la sensación, comienza, por así decirlo, a "consolidarse", a convertirse en algo substancial que resiste lo accidental de la opinión puramente subjetiva (*REL*, 149-151:*110-125*). Lo intuido posee con ello autonomía y consistencia propias –y la subjetividad y la autoconciencia quedan fuera del contenido en la conciencia del que intuye.

2.3.2. La imagen (*Bild*)

Mientras en la filosofía del espíritu subjetivo la intuición se supera en la *imagen* y ésta luego en la representación universal (*ENZ* 1, § 374 y § 376, respectivamente), en la Filosofía del Espíritu absoluto tal como la expone Hegel en el *Manuscrito*[3] pareciera a primera vista faltar el momento intermedio de la imagen. La imagen no es en este contexto, en efecto, claramente delimitada e integrada en el proceso de formas cognitivas; sin embargo, ante un examen más detenido puede detectarse su presencia en el proceso de las formas subjetivas de la conciencia religiosa entre la intuición y la representación universal (*REL*, 147-148:*75-79*).

2.3.3. La representación [universal abstracta] (*Vorstellung*)

[2] El *Manuscrito* destaca así especialmente –en esto mejora la exposición de la *Enciclopedia*– la universalidad que introduce la forma de la intuición, y que es, precisamente, lo que da cuenta de su inclusión en el momento general de la representación.
[3] En la *Enciclopedia* de 1817, en cambio, el momento de la imagen en el proceso del Espíritu absoluto está presente en forma explícita –*cf. ENZ* 1, § 460, § 461 y § 463.

El momento siguiente a la intuición y la imagen sensibles es la representación. Siguiendo a la Psicología de la *Enciclopedia* de 1817, la representación tiene en el *Manuscrito* de 1821 dos acepciones claramente diferenciables, una más general y una más estrecha. En cuanto a la representación en sentido amplio, incluye dentro de sí, como subformas, a la intuición (*REL*, 126:*669-670*) y, concedido su carácter de forma de la conciencia religiosa, a la imagen. "Representación" es así *todo* el ámbito de la objetividad que se ubica entre la simplicidad inmediata de la sensación y la universalidad concreta del pensar que comprende el objeto. Pero "representación" tiene en el *Manuscrito* también un alcance restringido: en esta acepción estrecha, la representación se distingue tanto de la intuición como también de la imagen; la representación en este sentido es precisamente la imagen elevada a la universalidad. La representación así entendida guarda una relación *negativa* respecto de la imagen y ulteriormente respecto de la intuición.[4] Su contenido no es el contenido inmediato que ofrecen éstas, sino, por el contrario, el generado a partir de ese contenido por vía de abstracción (*REL*, 148-149:*95-100*).[5] En efecto, la subjetividad alcanza la representación en esta acepción estrecha mediante la abstracción de las determinaciones contingentes del contenido sensible de la imagen (*REL*, 148:*88-89*); destaca para ello la nota esencial del mismo, la determinación fundamental que constituye su esencia, de modo que el contenido es reconcentrado en un punto, aun cuando en sí sea un contenido sumamente variado (*REL*, 156:*220-223*; 157:*227-228*).[6] Esta dirección negativa de la representación hacia todo el ámbito de lo figurativo no concierne solamente a la forma, como si solamente en ésta estuviese la diferencia entre lo sensible figurativo y la representación, sino que también afecta al contenido (*REL*, 149:*99-101*; 149:*105-109*).

En tanto universal, la representación es ya *pensamiento* (*Gedanke*), pero es todavía un pensamiento simple. En efecto, el contenido de la representación es un todo concreto, puesto que reúne en sí todas las determinaciones que configuran al objeto, pero

[4] *Cf.* *REL*, 123:*599*; 123:*609*; 127-128:*715-716*; 143:*10*: pasajes en que intuición y representación son meramente diferenciadas –*cf.* en cambio, *REL*, 126:*675-679*; 147:*70-77*; 149:*105-107*: pasajes en que intuición y representación son más bien contrapuestas.

[5] La representación en sentido estrecho, pues, viene a coincidir con el "concepto universal" del lenguaje corriente; véase en este respecto *ENZ* 3, § 456Z.

[6] La representación puede provenir, mediando la imagen, de la intuición exterior, y así tenemos, por ejemplo, las representaciones de "batalla en general" y "guerra en general" (*REL*, 148:*82-83*); puede también provenir de la sensación interna (*innere Empfindung*), y así tenemos las de "cólera", "dolor", etc. (*REL*, 123:*606*); o bien, finalmente, puede provenir del pensar, y así tenemos representaciones espirituales como "mundo" y "Dios" (*REL*, 148:*80-82*).

ninguna conexión, sin embargo, media a las diferentes determinaciones del mismo. En la medida en que no es comprendida la identidad recíproca de sus determinaciones, el contenido no es presentado como verdadero y necesario en sí, sino en la forma de la simplicidad (*REL*, 148:*83-85*; 156:*211-214*; 157:*227-238*). Desde el momento que se mueve precisamente en la esfera general de la representación, la religión no abandona así el carácter positivo –"revelado"– de sus contenidos, y habla entonces, por ejemplo, de decretos eternos e incomprensibles y de la Providencia divina; ulteriormente, presenta las relaciones especulativas también según la modalidad propia de la representación –así, por ejemplo, para referirse al producirse de la Idea habla de "Creación", apelando para ello a las determinaciones de "fundamento" y de "causa", o bien las presenta según el modo analógico propio de lo imaginativo –así, por ejemplo, habla de "engendrar" para referirse a la relación de la Idea absoluta en sí misma (*REL*, 158:*251-264*; 161:*305-317*).

En la representación, las determinaciones de contenido existen, pues, en la modalidad de la inmediatez y de la autonomía, referidas solo a sí mismas, no conectadas entre sí según la necesidad del concepto. El contenido se presenta con ello como algo inmediato, como algo *dado*. En la misma medida en que el contenido de la representación conserva la forma de la inmediatez y la exterioridad frente la conciencia subjetiva, su conexión con ésta es todavía exterior; el yo no se encuentra ahí como idéntico con el contenido. En el conocimiento propio de la forma de la representación, el yo, en efecto, se relaciona con el contenido sólo en cuanto yo abstracto. Así, el contenido no es sabido por la conciencia subjetiva según la necesidad del concepto, en cuanto fundamentado en sí, sino sólo por certeza, por convicción, es decir, por mera presencia. En la representación, el contenido vale como algo dado, de lo cual se sabe solamente que es así. En razón de esta objetividad abstracta e inmediata, su conexión con la autoconciencia es todavía, forzosamente, de naturaleza puramente subjetiva. La fe (*Glaube*) es precisamente por ello la forma de objetividad peculiar de la representación (religiosa) (*REL*, 153-154:*165-186*; 155-156:*192-204*; 162:*318-321*).[7]

[7] En el *Manuscrito*, la fe no aparece, tal como lo hace, por el contrario, en las *Enciclopedias* de 1827 y 1830 o en las lecciones sobre filosofía de la religión de 1827 y 1831, como un modo subjetivo del saber de Dios, sino más bien como la forma de objetividad peculiar de la representación (religiosa) en general (*cf. REL*, 101:*139*; 101:*145*; 150:*115*; 151:*125*; 152:*147*; 153:*163-164*; 154:*167*; 158:*266*; 162:*318*).

2.4. El pensar comprensivo (*begreifendes Denken*) (*REL*, 143:*11*)[8]

La representación guarda, según se dijo, una relación negativa con lo sensible y figurativo. Este comportamiento negativo implica, sin embargo, que la representación, dado que *necesita* del contenido sensible para justificar su propio contenido, *conserva* lo sensible como un momento esencial de sí misma. La representación no logra, pues, liberarse de lo sensible. El universal del que la representación es consciente es la universalidad abstracta, esto es, la esencia indeterminada. Para determinar la esencia abstracta el sujeto necesita entonces de lo determinado-sensible; lo determinado-sensible, sin embargo, es abstractamente diverso del significado. La representación se encuentra de este modo en una inquietud permanente entre la intuición sensible inmediata y el pensar o comprender propiamente dicho. En la representación, lo sensible y lo universal no se interpenetran; el pensar no subyuga completamente todavía a la determinidad sensible. Por esta razón, en la representación perdura aún la inadecuación entre lo sensible y lo universal, entre el contenido y la forma. Dicho de otro modo: en la representación el contenido está puesto ya en la forma del pensamiento, pero no está puesto todavía *en cuanto* pensamiento. El contenido de la representación conserva así la forma de la autonomía propia de lo sensible. Sus distintas determinaciones se refieren mutuamente según el modo de la necesidad exterior, permaneciendo, en su relación, cada una aislada para sí. En la medida en que ninguna determinación del contenido permanece ahora referida sólo a sí misma, ofreciendo resistencia a las demás, sino que deviene algo transparente a las demás y, por ello mismo, al sujeto que la conoce, el contenido se transforma en pensar propiamente dicho, en pensar que comprende (*REL*, 114:*406-414*). Desde el momento que todas las determinaciones han sido puestas en su idealidad, el pensar que comprende consuma la adecuación del contenido y de la forma. Con ello desaparece la relación de no-libertad tanto del contenido cuanto del sujeto que

---

[8] *Cf.* también *REL*, 160:*300* (*begreifendes Erkennen*) y 163:*352* (*begreifende Erkenntnis*). La fórmula "pensar *comprensivo* (*begreifendes Denken*)" para denominar el pensar al que se eleva y en el que propiamente se supera la forma de la representación es, literalmente tomada, una novedad que introduce el *Manuscrito* respecto de la Psicología de la *Enciclopedia* de 1817 en dirección a la de la *Enciclopedia* de 1827 (*ENZ* 2, § 467). En la *Enciclopedia* de Heidelberg, en efecto, Hegel se refería al mismo como "concepto" (*Begriff*) y "razón" (*Vernunft*) (*ENZ* 1, § 386). Prefigurando, sin embargo, la nueva fórmula, puede encontrarse también en la primera *Enciclopedia* la perífrasis "la inteligencia *en cuanto comprensiva*" (*Die Intelligenz als begreiffend*) (*ENZ* 1, § 386). No obstante, ya en la *Enciclopedia para la Clase Superior*, Hegel se había referido a este pensar con la fórmula "conocimiento *comprensivo*" (*begreifende Erkenntnis* –ENZOBK, § 208); denominación que abandona luego en la *Enciclopedia* de 1817 para recuperarla, como "pensar comprensivo" (*begreifendes Denken*), en la de 1827 (*ENZ* 2, § 467).

lo conoce. El contenido es ahora libre en sí mismo y el sujeto que lo conoce posee en él el actuar de la Idea.

3. Reflexiones finales

Según se adelantó en la Introducción de este trabajo, al exponer la filosofía del Espíritu Absoluto Hegel se explaya sobre su teoría de los actos formales de conocimiento. En este contexto, la exposición del concepto de la religión ofrece en forma abreviada una teoría psicológica en la que Hegel precisa y complementa las ideas que expone en el marco específico de la filosofía del espíritu subjetivo. Las Lecciones berlinesas sobre Filosofía de la Religión permiten además analizar con más detalle la evolución histórica del pensamiento de Hegel en lo que respecta a su teoría sobre las diferentes formas cognitivas del sujeto. A pesar de esta circunstancia, resulta curioso que los –aun hoy todavía escasos (*cf.* Fetscher, 1970; DeVries, 1988; Güßbacher, 1988; Eley, 1990; Hespe y Tuschling, 1991; Murray, 1991; Stederoth, 2001; Rometsch, 2007; Winfield, 2010)– estudios sobre la teoría hegeliana del espíritu subjetivo no hayan tomado en cuenta a la Filosofía de la Religión como fuente textual adicional para la reconstrucción de dicha teoría. El presente trabajo tiene la aspiración de haber hecho una modesta contribución para subsanar esa falencia.

Bibliografía

DeVries, Willem (1988) *Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca, Cornell University Press.

Eley, Lothar (ed.) (1990), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*", Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Fetscher, Iring (1970) *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den § 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog.

Güßbacher, Heinrich (1988) *Hegels Psychologie der Intelligenz*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

Hegel, G. W. F. (1983) REL: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte.* t. 3. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1. Einleitung und Begriff der Religion*, Hamburg, Felix Meiner

__________ (1970) ENZOBK: "Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse", en *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817), Werke in zwanzig Bänden*, t. 4, ed. Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 9-69.

__________ (2000) ENZ 1: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817). Gesammelte Werke*, t. 13, ed. Bonsiepen W. y Grotsch, K., Hamburg, Meiner.

__________ (1989) ENZ 2: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827). Gesammelte Werke*, t. 19, ed. Bonsiepen, W. y Lucas, H.-Ch., Hamburg, Meiner.

__________ (1970) ENZ 3: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I-III, *Werke in zwanzig Bänden*, t. 8-10, ed. Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Hespe, Franz y Tuschling, Burckhardt (eds.) (1991) *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog.

Murray, Patrick (1991) *Hegel's Philosophy of Mind and Will*, Lewiston, Edwin Mellen Press.

Rometsch, Jens (2007) *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

Stederoth, Dirk (2001) *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin, Akademie Verlag.

Winfield, Richard Dien (2010) *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Houndmills, Palgrave Macmillan.

Introductio in Philosophiam. Reflexiones sobre la idea hegeliana de crítica filosófica en los primeros años de Jena

Sandra V. Palermo (CONICET)

I.

En las páginas que siguen intento desarrollar algunas reflexiones a cerca de la noción de la crítica filosófica y de su relación con la filosofía, así como aquella se configura durante los primeros años de la estadía de Hegel en la ciudad de Jena. Para ello me detendré sobre todo en el texto *Über das Wesen der philosophischen Kritik*,[1] con el cual Hegel introduce y legitima teóricamente el trabajo de crítica de los distintos sistemas filosóficos que habría de emprender en el *Kritisches Journal der Philosophie*.

El objetivo del paper es el de subrayar el estatuto y la función que Hegel asigna a la crítica filosófica a partir de su nueva concepción del Absoluto, y por ende de la filosofía. La idea que intentaré poner en evidencia es que la crítica filosófica presenta en este contexto una ambivalencia en virtud de la cual, por un lado, tiende a identificarse con la filosofía –pudiéndose realizar sólo dentro del espacio teórico propio de ésta– y, por el otro, se distingue de ella y debe necesariamente ejercerse como actividad derivada o secundaria, por fuera de la filosofía. Esta ambivalencia corresponde al estatuto introductivo[2] que Hegel atribuye a la crítica filosófica, dentro de un horizonte teórico en el cual el Absoluto –identificado con la razón– se configura come *Anfang* de la reflexión filosófica, más al mismo tiempo como *Ziel*, en un marco metodológico que sin embargo no ha encontrado aún el modo de articular estas dos adquisiciones.

El Absoluto –escribe Hegel en los primeros apartados de la *Differenzschrift*– "está ya presente, pues de otro modo, ¿cómo podría ser buscado?".[3] Pensar el Absoluto

---

[1] *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, en Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968, pp. 117-128 (de ahora en adelante cit. en el texto como *GW*, IV, seguido por el número de página).

[2] Que la crítica filosófica haya de ser leída en relación a la problemática de la "introducción" a la filosofía, ha sido puesto en evidencia por muchos estudiosos: *cf.* Pozzo (1989); Jonkers (2004, 45-60); Baum (1980, 119-138); Maluschke (1974); Palermo (2012).

[3] *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1*

como meta es el error de las que Hegel ahora llama "filosofías de la reflexión de la subjetividad finita", las cuales conciben el Absoluto como algo estático, situado "más allá" de la razón; y piensan a esta última como instrumento cognoscitivo finito que, en cuanto tal, queda desde el principio condenado al fracaso de un "deber ser" que nunca habrá de realizarse efectivamente. Por otra parte, Hegel reconoce otro presupuesto fundamental de la reflexión filosófica: el haber salido (*das Herausgetretensein*) la conciencia de la totalidad, "la escisión en ser y no ser". Una escisión que la cultura del iluminismo se ha encargado de desarrollar en todas sus facetas y que demarca lo que Hegel ahora llama "*das Bedürfnis der Philosophie*", la necesidad de restaurar a partir de la oposición la unidad más alta. Entre estos dos polos se condensa –esta es mi lectura– toda la tensión que atraviesa los escritos hegelianos de Jena; y dentro de este marco teórico adquiere un preciso significado la cuestión de la necesidad de una introducción a la filosofía, como así también la cuestión de la relación entre crítica filosófica y filosofía.

El paper analiza entonces algunos momentos del concepto hegeliano de crítica filosófica, con el objetivo de mostrar el rol que ésta cumple dentro de las estrategias desplegadas por Hegel para tratar de resolver la cuestión de la relación entre el proceso cognoscitivo que permite acceder al Absoluto y el Absoluto mismo.

II.

En la introducción al primer número del *Kritisches Journal der Philosophie*, revista que publica junto a Schelling entre los primeros meses de 1802 y mediados de 1803,[4] Hegel escribe que "en la crítica filosófica la idea de la filosofía es la condición y el presupuesto sin los cuales aquella [la crítica] no habría hecho más que oponer por toda la eternidad subjetividades a subjetividades, mas nunca el Absoluto a lo condicionado" (*GW* IV, 117).[5] El texto en cuestión, *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general, y su relación con la condición actual de la filosofía en particular*,

---

stes Heft, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV (hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler), Hamburg, Meiner, 1968, p. 15 (de ahora en adelante cit. en el texto como *GW*, IV, seguido por número de página).

[4] Sobre la colaboración de Hegel y Schelling en el *Kritisches Journal*, *cf.* Harris (2000, 252-271). Véase también Brockard-Buchner (1983,VII-XXXVIII); aquí se explican además los motivos por los cuales la paternidad del texto ha de atribuirse a Hegel y no a Schelling. Sobre este último punto, *cf.* también Casadei (1995).

[5] Las traducciones del texto son nuestras.

intenta ofrecer un parámetro que permita distinguir entre las versiones genuinas y las versiones falsas de la filosofía, presentando un instrumento en virtud del cual sea posible dirimir los conflictos entre los diversos sistemas filosóficos que se profesan verdaderos. En este sentido, como ha dicho Henry S. Harris, se trata, para Hegel, de proponer un concepto de crítica filosófica capaz de hacer frente a la imagen dialéctica de la historia del pensamiento especulativo ofrecida por Kant en la dialéctica trascendental (Harris, 2000, 252-253). Aquí Hegel intenta entonces articular un concepto de crítica adecuado a una idea de filosofía en virtud de la cual el Absoluto no es meta inalcanzable, sino punto de partida de toda reflexión verdaderamente racional. Y en virtud de esta nueva concepción del Absoluto y de la razón como "manifestación" de éste último y por ende como "eternamente una e igual a sí misma", esta crítica filosófica no puede ser sólo "evaluación objetiva" de los distintos sistemas filosóficos que se han dado históricamente, sino que se constituye como *Wegbereitung*, como introducción a la filosofía y, con ello, como pasaje del no saber al saber verdadero.

La crítica filosófica, comienza Hegel, "exige un parámetro (*Maßstab*) que sea independiente tanto de aquel que juzga como de lo que es juzgado, establecido no sobre la base del fenómeno singular, ni de la peculiaridad del sujeto, sino a partir del modelo (*Urbild*) eterno e inmodificable de la cosa misma" (*GW* IV, 117). De la misma manera que la idea de las bellas artes no se define a través de la crítica de arte, sino que constituye el punto de partida de esta última, la "verdadera idea" de la filosofía es "presupuesto y condición" de la crítica filosófica. Es por ello que Hegel puede decir que sólo allí adonde tal *idea* está presente y disponible, la crítica tiene sentido. La crítica filosófica responde a la tarea de distinguir la auténtica filosofía de aquella que no lo es; pero no podría llevar a cabo tal operación –escribe Hegel– si ella misma no se fundara en la *idea* de la filosofía.

Sin *idea*, entonces, no hay crítica; mas sin *idea* no hay tampoco filosofía, pues ésta no consiste más que en reconocer la *idea* verdadera "como el sólo y único contenido de la filosofía misma" (*GW* IV, 325). Desde este punto de vista, parece existir una íntima solidaridad entre filosofía y crítica filosófica, pues ambas deben tener como *Anfang* la verdadera idea de la razón, que en otros textos de la misma época Hegel identifica con la idea de la síntesis de finito e infinito (*cf.* *GW* V, 246). La crítica, en este sentido, no puede resultar externa a la filosofía, no puede ser sólo un ejercicio propedéutico que se realice por fuera de la filosofía, ya que si así fuese –como según

Hegel sucede en Kant–[6] ésta última resultaría limitada y condicionada por ese movimiento preparatorio, que, justamente porque no se identifica con la filosofía, quedaría sin legitimidad.

Dentro del cuadro hegeliano, entonces, el espacio teórico entre crítica filosófica y filosofía tiende a disolverse, en el sentido de que la unicidad del acto del *intelligere* que Hegel asume como horizonte último parece no admitir ni multiplicidades ni exterioridades, sino como expresión de la unicidad de la razón, de suerte que toda operación crítica puede constituirse sólo como ejercicio de emendación que el pensar realiza sobre sí mismo y en sí mismo. Por otra parte, la diferencia entre crítica y filosofía se mantiene, porque mientras la identidad entre *idea* y filosofía parece ser completa, pues la filosofía es, a partir de la *idea* verdadera de la razón, desarrollo de conceptos que se configura "en una totalidad objetiva", la crítica –escribe Hegel en *La esencia de la filosofía*– presupone la idea sólo como *Urbild*, o modelo objetivo a partir del cual medir los distintos sistemas filosóficos. En este caso, entre idea y crítica parece existir una alteridad que está ausente en el caso de la filosofía; pues en la filosofía la *idea* constituye el *Anfang* de un movimiento de autoproducción de la razón que lleva inscripto en sí mismo el desplegarse en una "totalidad orgánica". La crítica, en cambio, parece presentarse come externa y subordinada a la idea. Exterioridad que queda expresada además en el hecho de que la crítica trabaja siempre sobre algo ya dado, acabado: presupone, por un lado, la *idea*; por el otro, la obra que ha de criticar. Desde este punto de vista, la crítica se presenta como un operar derivado y secundario; ella también subjetiva y contingente.[7]

Si lo antes dicho es plausible, existe una ambivalencia en el concepto hegeliano de crítica filosófica, la cual, por un lado, parece identificarse con la filosofía y con la idea esencial de la misma, mientras que por el otro se distingue de ella, pues aquí la idea es sólo modelo, cuya exterioridad la crítica parece no poder extinguir. Desde mi punto de vista, esta ambivalencia responde a la función y al estatuto que Hegel asigna en este momento a la crítica filosófica como *introducción* a la verdadera filosofía, dentro de un

---

[6] *Cf.* el §10 de la *Enciclopedia*, en el cual Hegel critica a Kant por su concepción de la crítica como ejercicio preliminar, tendiente a determinar las condiciones de posibilidad del saber en cuanto tal; pues tal concepción sería como afirmar que por afuera del saber existe otro saber que debe delimitar el primero antes de acceder al mismo; se daría de ese modo el mismo absurdo de querer aprender a nadar antes de tirarse al agua.

[7] Riccardo Pozzo reconoce aquí un esquema de derivación platónica, en virtud del cual el concepto de crítica se configura sobre la base de la relación esencia infinita (idea) y fenómenos transeúntes propios del mundo finito (sistemas filosóficos que se dan en la historia de la filosofía); (Pozzo, 1989, 208).

horizonte conceptual que sin embargo no parece admitir ningún movimiento propedéutico, ya que la filosofía "comienza consigo misma"; es "sólo *una*, y puede ser sólo *una*", de suerte que en ella no hay "ni predecesores ni sucesores".

La crítica, escribe Hegel, es eficaz sólo cuando tiene como modelo la *idea* genuina de la filosofía, y cuando se dirige hacia una obra en la cual tal idea está presente. Si la obra carece de *idea*, la tarea de la crítica corre el riesgo de disiparse: ante una obra sin idea "la crítica se encuentra en dificultad (*Verlegenheit*), pues si toda crítica consiste en la subsunción bajo la idea, allí adonde ésta no esté presente, necesariamente también la crítica se disuelve" (*GW* IV, 118); y en su lugar queda solo un conflicto de subjetividades que se combaten entre sí. En este caso no hay espacio para el "recíproco reconocimiento" (*gegenseitige Anerkennung*) proprio de la universalidad de la filosofía; y el único resultado posible es el "rechazo" (*Wegwerfung*), en virtud del cual la crítica pierde la conexión con su tarea y con lo que ella misma es, y se resigna a una suerte de *destino* de separación que recuerda el del Jesús del *Espíritu del cristianismo y su destino*: "Frente a esta relación de la crítica, que separa lo que no es filosofía de la filosofía, colocándose de un lado y poniendo del lado opuesto lo que no es filosofía, no hay inmediatamente ninguna salvación" (*GW* IV, 119). A partir de estas palabras el hiato entre el saber y el no saber parece tan incolmable que frente a la ausencia de verdad en la obra criticada, la crítica queda condenada a presentarse ella misma como posición unilateral y subjetiva. Desde este punto de vista, todo pasaje del no saber al saber parece quedar excluido, todo movimiento de lo condicionado a lo incondicionado resulta imposible.

De esta *impasse* Hegel parece salir, sin embargo, recurriendo a una suerte de "lucha por el reconocimiento" que de alguna manera debería llevar a cada una de las partes a reconocer a la otra como partido y así reconocerse a sí misma como partido, como particularidad que nada tiene que ver con la esencia universal (*cf.* *GW* IV, 128). Se trata de pasajes un tanto oscuros, pero en los que se pone de manifiesto la insatisfacción de Hegel ante el modelo precedente de crítica,[8] como así también su esfuerzo por intentar pensar una crítica entendida como movimiento inmanente de la no filosofía a la filosofía, de las limitaciones del entendimiento a la universalidad de la razón. Se lee entonces que a partir de la lucha de opuestos el espíritu podrá elevarse, erigiéndose en

[8] Giuseppe Casadei atribuye estos pasos no a la pluma de Hegel sino a la de Schelling, en virtud de cuya concepción del Absoluto y de la identidad, el presupuesto interrelacional y mediativo de la filosofía hegeliana se diluiría (*cf.* Casadei, 1995, 255 y ss.).

una nueva figura: "si se quiere, se puede ver aquella inquietud también como un fermentar, mediante el cual el espíritu, luchando, se eleva de la putrefacción de la cultura muerta hacia una nueva vida y desde abajo de las cenizas brota hacia una figura rejuvenecida" (*GW* IV, 126). Se trata de una idea presente también en la *Differenzschrift*, en la cual se decía que "sólo mediante el restablecimiento que parte de la división suprema es posible la totalidad en la vivacidad suprema" (*GW* IV, 13-14).[9] También allí el momento de mayor oposición es, al mismo tiempo, el momento en el cual se ponen todas las condiciones para un vuelco y superación de la misma; la antinomia suprema es posibilidad de la manifestación de la *idea*; es más, es momento necesario de su realización como tal.[10]

El esfuerzo de Hegel consiste entonces en pensar un movimiento inmanente del no-saber al saber. Pero tal movimiento de autotrascendencia resulta problemático dentro de una concepción en virtud de la cual la razón es sólo una y la filosofía no puede comenzar sino consigo misma; pues este carácter autoproductivo y completo de *idea* misma de la razón, extingue el espacio para el *pasaje* de lo que no es filosofía a la filosofía. Esta dificultad no desaparece cuando Hegel trata de pensar cómo ha de comportarse la crítica cuando se aplica a obras en las que la *idea* está presente. En estos casos, dice el filósofo, la tarea de la crítica consistirá en "mostrar el modo y el grado" en el que tal idea se manifiesta, como así también en evidenciar en qué medida la misma ha sido elaborada para elevarse "a un sistema científico de la filosofía" (*GW* IV, 119). Mas si, como se dice en la *Differenzschrift*, cada auténtica filosofía "está acabada en sí misma y tiene, igual que una genuina obra de arte, la totalidad en sí" (*GW* IV, 12), es legítimo preguntarse en qué medida es posible un *acercamiento* a la *idea* fundamental cuyo despliegue constituye la filosofía. Si la filosofía es siempre una e igual a sí misma –ya que la razón es una e igual a sí misma–, de suerte que ella "no necesita, ni tolera ninguna introducción" (*GW* IV, 259), un acercamiento por grados no debería ser

[9] Poco antes Hegel dice: "la necesaria escisión es *un* factor de la vida que se conforma contraponiéndose eternamente [...]" (*GW* IV, 14).

[10] Jonkers sostiene que Hegel resuelve el problema correspondiente a la posibilidad de la crítica allí adonde no hay un *Maßstabe* común que ambas partes reconozcan como objetivo, recurriendo al método escéptico, el cual, mostrando al común entendimiento humano que todas las pretensiones tienen el mismo valor y el mismo derecho de subsistencia, lo pone ante una antinomia. De este modo, el común entendimiento humano reconoce la inestabilidad de sus afirmaciones y por ende su carácter no verdadero. Según Jonkers –a diferencia de lo que sostiene Zimmerli– la crítica no funciona aquí como un "*kommunikatives Geschäft*", pues no hay ningún reconocimiento común de la idea, y el escepticismo mismo no parte del Absoluto, sino que se mueve de una manera que es afín a la de la conciencia común (Jonkers, 2004, 45-60). En este sentido la crítica utilizaría aquí un método inmanente.

posible, pues esto significaría admitir la posibilidad de una "verdad incompleta" y por ende no eternamente una e igual a sí misma. Si la idea verdadera de la razón es tal sólo en su unidad, identidad y completitud, entonces no se entiende cómo es posible que ella pueda manifestarse por grados que la expresan de manera insuficiente, inadecuada o inexacta. La incompletitud debería ser ella misma expresión de la no verdad de la idea.

III.

Respecto del obrar de la crítica en los textos en los que la idea está presente, la *Forschung* ha hablado de crítica "especulativa" (*cf.* Jonkers, 2004, 56 y Baum, 1980), porque lo que aquí se critican "no son los puntos de vista empíricos de sujetos filosofantes, sino las 'formas del pensamiento especulativo' [...]" (Jonkers, 2004, 56). Se trata del ejercicio crítico que Hegel nos muestra con pericia en *Glauben und Wissen*, cuyo objetivo es el de liberar el germen especulativo que las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte encierran en una trama sólo reflexiva. Mas tampoco en este texto queda claro de qué manera el elemento reflexivo debería autotrascender hacia la dimensión especulativa.[11] Desde este punto de vista, creo que las oscilaciones que suscita la crítica filosófica como *Wegbereitung* a la filosofía tienen una correspondencia con las dificultades que Hegel en este momento encuentra para definir la relación entre la reflexión, la antinomia –como punto extremo al cual la reflexión accede y como "lado negativo de la razón"– y la intuición, como momentos que la verdadera filosofía trascendental ha de sintetizar (*GW*, IV, 27).[12] No puedo detenerme aquí sobre este tema, pero los textos de los primeros años jenenses, como así también los fragmentos de las clases universitarias muestran que todo el esfuerzo hegeliano se centra en el intento de pensar un pasaje inmanente de lo limitado al Absoluto, un movimiento de identificación que proceda inmanentemente de la heterogeneidad a la unidad, pues de otro modo el Absoluto no podría configurarse como "identidad de la identidad y de la no-identidad". Mas tal intento choca con un cuadro conceptual en el cual tal Absoluto sigue presentándose sólo como *Anfang*, como *originaria* identidad a partir de la cual la oposición y la diferencia se quedan sin cabida. Se trata de las mismas dificultades que

---

[11] Sobre el carácter no inmanente de la crítica hegeliana en *Glauben und Wissen*, *cf.*, Houlgate (2005, 152-158).

[12] Sobre la cuestión de la reflexión durante estos primeros años en Jena, *cf.* Kang (1999, 50-70); Düsing, (1969, 95-128); Lugarini, (1986, 35-54); Palermo (2011, 105-132).

Hegel encontraba en los últimos fragmentos de Frankfurt: o se parte de la unidad, y, en ese caso, no se ve el motivo por el cual se exige un movimiento de unificación; o el *primum* es la heterogeneidad, pero entonces la unidad deviene sólo una meta, el momento culminante de un movimiento de unificación que, realizándose siempre por fuera de la identidad jamás podrá alcanzarla. Si la alcanzara, si el proceso de identificación se adecuara totalmente a la identidad se anularía como tal, de suerte que ya ningún movimiento de identificación podría verificarse. En *Glauben und Wissen* esta cuestión se presentaba como una dialéctica sin solución entre unidad y unificación: esta última presupone la oposición, pues si no hay oposición la necesidad de la unificación no podría surgir; mas la unificación presupone también la unidad, pues sin unidad no existe parámetro en virtud del cual los opuestos puedan ser reconocidos como tales. Al mismo tiempo, el movimiento de unificación no puede sólo presuponer la unidad sino que debe ser él mismo unidad, pues de otro modo no tendría la fuerza de constituirse como proceso de unificación; siendo así la alteridad entre la unificación y la unidad la heterogeneidad que se ha de unificar (Hegel, 1907, 382-384). Por ello, el movimiento de identificación –como en el caso de la crítica y de todo proceso introductivo– tiene que identificarse con la unidad, ser él mismo unidad –pues de otro modo no podría realizar ningún movimiento de identificación–, mas debe al mismo tiempo mantenerse externo a ella y presuponerla, como presupone la heterogeneidad – porque de otro modo no surgiría la necesidad del movimiento de identificación. De ahí que todo ejercicio propedéutico, como movimiento de elevación hacia la verdadera *idea* de la razón, como movimiento de identificación, necesite oscilar entre un partir de la *idea* genuina de la filosofía –ser él mismo esa idea– y un presuponer necesariamente la idea y la heterogeneidad, pues de otra manera no se necesitaría ningún movimiento de *introducción* a la filosofía; no se necesitaría entonces ninguna crítica.

El plexo problemático que en *Glauben und Sein* se configuraba como relación unidad-unificación a partir de los primeros textos jenenses se declina como la cuestión de la relación entre el proceso cognoscitivo de acceso al Absoluto y el Absoluto mismo: el movimiento de acercamiento al Absoluto supone un estar “fuera de”, supone ese “haber salido” del Absoluto, que Hegel en la *Differenzschrift* llama también “escisión”, la cual no puede elevarse por sí sola al Absoluto y por ende a la ciencia, que, pensada como unidad compacta y acabada en sí misma, que no admite ni “predecesores ni sucesores”, ni aprendices ni maestros, excluye tanto la heterogeneidad como la

necesidad de una superación de la misma. Hay movimiento de identificación allí adonde no hay identidad. Al mismo tiempo, el movimiento es posible sólo si hay identidad, sólo si el *primum* es el Absoluto; pues como se decía en *Glauben und Sein*, los opuestos pueden ser reconocidos como tales sólo si han ya sido unificados (Hegel, 1907 382). Y sólo si tal movimiento es, de algún modo, él mismo identidad.

Lo que intento decir es que la oscilación que se registra respecto de la función asignada a la crítica filosófica es el reflejo de una ambivalencia que atraviesa el concepto mismo de Absoluto que Hegel piensa en estos primeros años en Jena: como en Frankfurt, éste se sigue configurando como una suerte de substrato siempre excedente, que hace inevitable un desfasaje entre proceso de realización del conocimiento del Absoluto y constitución misma del Absoluto. De hecho, la conexión entre *idea* absoluta e introducción a la misma sigue siendo la de la *idea* como *Urbild*; pero como modelo, el Absoluto resulta ajeno al proceso de acceso al mismo. En virtud de una idea de Absoluto y de razón como "eternamente una sola y la misma cosa", y como absoluto *Anfang*, el espacio de la distinción, como el de la identificación, se extinguen y ningún movimiento de acceso a la identidad parece posible. Mas en virtud de una concepción del Absoluto como "identidad de la identidad y de la no-identidad", como así también en virtud de la idea que la totalidad se restaura a partir de la escisión, Hegel pone en juego, cada vez con más fuerza, un elemento relacional y mediativo que lo empuja a buscar el punto de la síntesis y a articular un proceso de acceso al Absoluto que se identifique con este último. Sin embargo, por el momento, Absoluto y movimiento cognoscitivo de acceso al mismo se presentan aún como dos instancias separadas; Hegel no posee las herramientas metodológicas que le permitan articular un pasaje inmanente entre ellos, como momentos de un único proceso en el cual es el Absoluto mismo el que, reconociéndose, se autoconstituye como tal. Habrá de pasar aún un "largo invierno jenense" antes de poder vislumbrar la solución definitiva.

Bibliografía

Hegel, Georg W. Friedrich (1968 ss.) *Gesammelte Werke*, en Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Düsseldorf), Hamburg, Meiner.

__________ (1907) *Hegels theologische Jugendschriften*, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, ed. H. Nohl, Tübingen, Mohr.

Baum, Manfred (1980) "Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel", en Henrich, D., Düsing, K. (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn, Bouvier Verlag, pp. 119-138.

Brockard, Hans-Buchner Hartmut (1983) "Einleitung" a G. W. F. Hegel, *Jenaer Kritische Schriften II*, Hamburg, Meiner Verlag, pp. VII-XXXVIII.

Casadei, Giuseppe (1995) *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel. Referenti, formazione e impianto della critica filosofica jenese*, Pisa, ETS.

Düsing, Klaus (1969) "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", *Hegel-Studien*, V, pp. 95-128.

Harris, Henry S. (2000) "Skepticism, Dogmatism and Speculation in the *Critical Journal*", en Harris, H. S., di Giovanni, G. (eds.), *Between Kant and Hegel. Texts ind the Development of the Post-Kantian Idealism*, Indiannapolis, Hackett, pp. 252-271.

Houlgate, Stephen (2005) "Hegels immanente Kritik der kantischen Philosophie oder die (illegitime) 'Ahnung eines besseren'?", en Arndt, A., Bal, K., Ottmann, H. (eds.), *Hegel Jahrbuch*: *Glauben und Wissen* (Dritter Teil), Berlin, Akademie Verlag, pp. 152-158.

Jonkers, Peter (2004) "Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02", en Kimmerle, H. (ed.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 45-60.

Kang, Soon J. (1999) *Reflexion und Widerspruch. Eine Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*, Bonn, Bouvier Verlag.

Lugarini, Leo (1986) "Logica e metafisica a Jena: il problema della riflessione", en Id., *Prospettive hegeliane*, Roma, Ianua, pp. 35-54.

Maluschke, Gunther (1974) *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bonn, Bouvier Verlag.

Palermo, Sandra V. (2012) *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Milán, Mimesis.

Pozzo, Riccardo (1989) *Hegel 'Introductio in Philosophiam'. Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*, Firenze, La Nuova Italia.

RESEÑAS SOBRE HEGEL EN LAS ACTAS DEL 3º SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MODERNA, ROSARIO 2015

BRAUER, DANIEL

Elementos para una teoría de la percepción en Hegel. De la dialéctica a la lógica Epistémica

PÁGINAS 23-36

DE ZAN, JULIO

La rehabilitación de la teleología en la filosofía real de Hegel y su trasposición en la Ciencia de la Lógica

PÁGINAS 65-83

FERNÁNDEZ, JORGE EDUARDO

Tres incursiones en la Ciencia de la Lógica de Hegel

PÁGINAS 84-93

ASSALONE, EDUARDO

Los proyectos de constitución estamental de Hardenberg y de Humboldt: el contexto político de la Filosofía del Derecho de Hegel

PÁGINAS 114-126

MURÚA, ALEJANDRO

Sobre la imposibilidad de la inmediatez abstracta en el pensamiento especulativo de Hegel

PÁGINAS 281-286

ROSSI, ENRIQUE JOSÉ

El extrañamiento de sí como criterio de verdad en Hegel

PÁGINAS 329-334

Elementos para una teoría de la percepción en Hegel.
De la dialéctica a la lógica epistémica

Daniel Brauer (UBA – CONICET)
danielbrauer@hotmail.com

El problema de la percepción ha estado en el centro de las teorías del conocimiento de la filosofía moderna, desde Descartes hasta Kant. Si bien es cierto que se trata de un tema que está presente desde los orígenes de la filosofía, tomar como hilo conductor las concepciones de la percepción de la Modernidad implica la reconstrucción de la historia de la filosofía de ese período en su conjunto, en la medida en que en las concepciones de las formas de la "intuición" o "percepción" se encuentra la clave de acceso tanto al llamado mundo externo como interno y a través de él a las "verdades metafísicas". El problema continúa siendo objeto de múltiples preocupaciones contemporáneas en torno al camino epistémico que conduce a la realidad ya que es precisamente en la percepción en la que se define qué es el conocimiento empírico y su diferencia con la comprensión de estructuras lógicas o puramente formales que definen las distintas formas de un saber a priori.

Pero en el caso de Hegel no puede decirse que contamos con una teoría explícita de la percepción a pesar de que sus textos parecen presuponerla. En efecto, en ese complejo e inclasificable tratado que constituye la *Fenomenología del Espíritu* se encuentra en el segundo capítulo de la sección dedicada a la "conciencia" con el título "*La percepción o la cosa y la ilusión*" (*Die Wahrnemung oder das Ding und die Tauschung*) el texto más extenso dedicado a ella, pero como es sabido, esos parágrafos contienen una crítica a una serie de teorías modernas sobre el alcance y límites de la percepción aunque no un tratamiento sistemático de la misma. Suele pasarse por alto que más allá de su crítica radical a diversas concepciones que – como veremos – no resultan siempre fáciles de identificar, habida cuenta de la falta de notas a pié de página, la percepción desempeña para Hegel un papel constitutivo en el proceso de conocimiento. Esto puede reconocerse por el hecho que el orden sucesivo de los capítulos de la *Fenomenología* corresponde a un orden progresivo en la constitución del "saber".

Mientras que el primer capítulo sobre la "certeza sensible" no parece corresponder a una concepción filosófica particular ni antigua ni moderna – si bien esto puede resultar controversial[1] – e incluso en forma algo forzada a un saber ingenuo,[2] en el dedicado a la percepción pueden reconocerse por el vocabulario utilizado alusiones a conceptos centrales de la filosofía de la Modernidad, algo que puede confirmarse por la lectura de la tercera parte de las *Lecciones de Historia de Filosofía* dedicada a – según la expresión de Hegel o de sus editores – a la filosofía más reciente ("*neuere Philosophie*").[3]

Si bien la forma es que es tratada la percepción en el marco de la *Fenomenología* hegeliana es preponderantemente crítica y genética y esto significa como un estadio de transición hacia estructuras más complejas del conocimiento de las que constituye una condición necesaria, uno podría esperar encontrar en los textos de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* un tratamiento metódico y sistemático. Sin embargo Hegel dedica allí[4] a la percepción apenas dos parágrafos que si bien contienen algunas indicaciones significativas apenas van más allá de lo expuesto en el mencionado capítulo de la *Fenomenología.*

Por último, cabe mencionar el breve tratado que Hegel agregó a modo de introducción a la tercera edición de la *Enciclopedia* bajo el título de "Posiciones del pensamiento frente a la objetividad". En efecto, la "segunda" caracteriza al "empirismo" y retoma consecuentemente el problema de la percepción aunque también aquí los textos son muy breves y no aportan algo nuevo.[5]

Estos son en líneas generales los textos con los que contamos a la hora de reconstruir la teoría hegeliana de la percepción y se hace necesario hablar aquí de reconstrucción en la medida en que el autor no la ha desarrollado en forma sistemática. En otras palabras; Hegel ha desarrollado una *dialéctica* de la percepción y lo que nos proponemos en este trabajo es establecer de acuerdo a sus propias premisas el camino que va de la dialéctica la *lógica* de la percepción y esto en un doble sentido: por un lado

[1] La opinión contraria puede encontrarse en el opúsculo de Purpus (1905).
[2] Se debe tener en cuenta que Hegel hace uso en el texto de ciertas expresiones como "el esto" o "el aquí" que resultan artificiales para el lenguaje natural y que en todo caso pueden ser propios de una meta-teoría del mismo que pretenda relevar sus supuestos no explícitos.
[3] Hegel (1986, t. 20, 61ss. – *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Tercera Parte, *"Neuere Philosophie"*). Este título suele traducirse como "Filosofía Moderna" pero la expresión muestra que Hegel ve una continuidad en ella con su propia época.
[4] Hegel (1986, t. 10, 208ss. – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, §§420-421).
[5] Hegel (1986, t. 8, 106ss. – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, §§37-60).

el papel epistémico de la percepción en el marco general de lo que podría considerarse su teoría del conocimiento, por el otro la "lógica" en el sentido técnico en que Hegel emplea el término, es decir los postulados metafísicos que acompañan nuestras creencias en la realidad de lo que percibimos.

Como veremos una de las tesis centrales de Hegel es *que la empresa epistemológica no puedo separarse de ciertos compromisos ontológicos* y en esto puede reconocerse su herencia kantiana.

Si de lo que se trata entonces es de reconstruir una teoría de la percepción en Hegel, debemos tener en cuenta en primer lugar, el trasfondo histórico-filosófico en el que se inscribe su argumentación tomando como punto de partida el capítulo de la *Fenomenología* mencionado que complementaremos con otros textos a lo que dedicaremos la primera parte del artículo.

Que el análisis de la percepción tal como Hegel lo lleva a cabo en la *Fenomenología*[6] esté situado en el marco de la sección dedicada a la conciencia y en particular a su "experiencia" resulta significativo, porque el enfoque desde el comienzo no consiste en estudiar una función epistémica en forma aislada sino su papel como parte de un aparato cognitivo complejo en el que se inscribe. En efecto, la percepción es una facultad asociada a un sujeto que dispone de memoria, lenguaje, órganos sensoriales, etc. y se presenta como una propiedad de la conciencia. Ésta para Hegel representa un fenómeno orgánico que implica diversos aspectos: ella es conciencia de algo pero también de alguien que está en condiciones de reflexionar sobre lo percibido, comparar sus representaciones entre sí a fin de examinar su compatibilidad con el objeto mentado. La conciencia es para Hegel procesual no sólo en el sentido que aplica su aparato categorial a los datos de los sentidos sino que se encuentra permanentemente en un proceso de exploración y revisión de sus contenidos. Dicho de una manera que recuerda a un dictum famoso de Kant referido al yo: La posibilidad del error es la sombra que debe poder acompañar todas sus representaciones. Hay un rasgo escéptico constitutivo de la conciencia misma, mientras que el escepticismo filosófico no es sino una metateoría que tiene su base al mismo tiempo que extrae sus consecuencias a partir de él.

La percepción es tratada aquí como una función de la conciencia, de tal modo que la idea de percepciones de las que no somos conscientes no cabe en este contexto,

[6] Hegel (1986, t. 3, 93ss. – *Phänomenologie des Geistes*).

esto no significa que seamos conscientes del trasfondo categorial que hace posible las percepciones o de aspectos inferenciales que subyacen al acto perceptivo.

Pero eso significa también que el problema de la percepción se presenta asociado al de la *certeza* y al del *criterio* de la verdad, así como por cierto al de la ya mencionada *"reflexión"* mediante los cuales justificamos nuestras creencias.

Tanto la conciencia en general como la percepción en particular son concebidas en conformidad con el método hegeliano como estando conformadas por un cuádruple juego de oposiciones: (1) entre el sujeto y el objeto y estos a su vez en forma doble. Desde el punto vista del objeto entre su particularidad y su universalidad (2) , desde el punto de vista del sujeto entre lo que considera "la cosa" y su "ilusión" (3), términos éstos últimos que aparecen en el subtítulo del capítulo y por último, (4) entre lo que la conciencia considera "lo esencial" en contraposición a "lo inesencial".

En el ámbito de la filosofía analítica contemporánea de la percepción suelen distinguirse dos planos. Por un lado, el terreno epistemológico de la cuestión, por el otro el fenomenológico. El primero (1) tiene que ver con los datos que la percepción nos provee acerca del mundo exterior (e interior), el segundo (2) con la forma de nuestras propias representaciones o, para citar a William Fisch, con los "aspectos conscientes de las experiencias visuales" (Fish, 2010, 1). Ahora bien, si de lo que se trata es de entender el modo en que Hegel (y tanto Kant antes como Husserl después) conciben a la función de la percepción es necesario agregar un tercer plano. Me refiero (3) al plano de la formación categorial del objeto, es decir, la creencia o hipótesis acerca del modo en que está constituido el objeto "realmente". La percepción es presentada como un proceso que implica fases y el resultado del mismo es el percibir algo como algo específico. Es cierto que podemos percibir algo vagamente y no saber de qué se trata pero esta vaguedad es igualmente un disparador de una serie de hipótesis para establecer qué es en realidad. Cabe aclarar además, que Hegel utiliza el término "percepción" (*Wahrnehmung*) en este contexto como una intencionalidad referida a un objeto externo y no por ejemplo a un dolor o a un sentimiento en general (*Empfindung*). Los sentidos y los modos de sensación están aquí presupuestos y han sido tratados por el autor en el marco de su "antropología".[7]

Lo propio de esta concepción es que la teoría del conocimiento no puede separase en Hegel de una conjetura metafísica, es decir de la postulación de una

[7] Hegel (1986, t. 10, 95ss. – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, §§ 399ss.).

estructura que Hegel denomina "concepto" que resulta a la vez de naturaleza cognitiva y ontológica, en el vocabulario de Kant "trascendental" – si bien la diferencia entre ambos autores es el modo en que entienden el status y la función de esta "lógica-ontológica".

Comprender el modo en que Hegel entiende el papel de la percepción en el proceso de conocimiento resulta de interés por varias razones que van más allá de consideraciones puramente histórico-filológicas. Dado que es precisamente en el ámbito de la percepción donde se establece nuestro contacto y acceso al mundo y se produce el conocimiento que denominamos "empírico" es precisamente aquí donde se define el tipo de "idealismo" que defiende su filosofía. El camino que nos proponemos recorrer es entonces el que va de la dialéctica de la percepción al esbozo de una teoría de la misma, algo que Hegel no ha desarrollado en sus textos más que en forma muy sumaria. A esto debemos agregar que la reconstrucción de la misma concierne también al modo en que el autor hace uso de su método "especulativo", un procedimiento oscuro que ha sido objeto de múltiples discusiones y acerca del cual quedan aún muchos aspectos por aclarar.

El capítulo de la *Fenomenología* dedicado a la percepción comienza con una recapitulación de los resultados del recorrido de la "figura" (*Gestalt*) anterior dedicado a lo que Hegel denomina la "certeza sensible" (*sinnliches Gewissen*). Cabe mencionar que si bien ese capítulo en una primera aproximación parece seguir el orden de la *Critica de la Razón Pura* en la medida en que los llamados "aquí" y "ahora" recuerdan a las intuiciones puras del espacio y del tiempo kantianas, el tema del mismo no son en este texto los datos sensibles en su carácter empírico o a priori sino su interpretación por parte de la consciencia natural como algo dado en forma "inmediata" y de una presunta "singularidad" irreductible. Más aún, una de las paradojas de la certeza sensible consiste en que precisamente sus objetos: el "esto", tanto como "aquí" o como "ahora", o el "yo" desde el que se enuncian no son precisamente de naturaleza material sino deícticos mediante los cuales hacemos referencia a objetos en el mundo y por lo tanto no tienen nada de "sensibles".

En el capítulo sobre la percepción en cambio, nos encontramos con un objeto categorialmente determinado, a saber "la cosa" y "sus propiedades". Si volvemos a comparar este texto con el de la *Crítica de la razón pura* todo parece indicar que se trata de una forma rudimentaria de "sustancia". Pero mientras que Kant en su célebre

distinción entre "juicios de percepción y "juicios de experiencia" en los §§ 18 a 20 de los *Prolegómenos* (Kant, 1977, 163ss.) vincula estos últimos a las categorías de causalidad y de necesidad, en el capítulo aquí analizado que Hegel dedica a la percepción, ésta es estrechamente asociada con la noción de "sustancia y propiedades" mencionando que la aclaración o explicitación del sentido de esta esquema conceptual corresponde a un ámbito diferente. Se refiere con esto a la *Ciencia de la Lógica* posterior, en la que esta noción es tratada en el marco de la "Lógica de la Esencia (*Wesen*)", en la sección dedicada al "fenómeno" (*Erscheinung*).[8] Conviene entonces tener en cuenta ambos textos a la hora de analizar el capítulo, pero más allá de eso, constatar *el fuerte vínculo que Hegel establece entre la percepción como instrumento cognitivo y la postulación de la existencia objetiva de ciertos entes que dan sentido a los datos sensibles y que en su primera aproximación corresponden al esquema sustancia-accidentes*. Lo que encontramos en el curso del capítulo es ambas cosas, tanto la aplicación de este esquema como su desmontaje. En efecto, cabe preguntarse hasta qué punto el esquema sustancia-accidentes representa en Hegel un papel semejante al que le otorga Kant en la medida en que tanto en este texto como en el de la *Ciencia de la Lógica* mencionado, este concepto no es visto como formando parte de un inventario de instrumentos conceptuales legítimos sino como una construcción precaria que tanto como resultado de un examen de su lógica interna como de su confrontación con los datos sensibles termina por ser definitivamente abandonado. En otras palabras, si bien estas categorías tienen su lugar de análisis en el marco de la Lógica hegeliana de la "esencia", no puede dejar de plantearse la pregunta acerca de su status ontológico ya que también allí no parece que fuesen presentadas más que como "ficciones del entendimiento".[9] A esto se agrega que no puede establecerse tampoco un paralelismo entre las categorías que subyacen al tratamiento de la *Fenomenología* y al de la *Lógica*, ya que el concepto de "cosa" como aparece allí recoge rasgos de la primera parte de la Lógica del Ser, a saber la dialéctica entre el "algo" y lo "otro".[10]

Como quiera que fuese, en el capítulo dedicado a la "cosa y la "ilusión" – que podría traducirse también por "engaño" (*Täuschung*) – Hegel pasa revista a una serie de teorías del conocimiento de la modernidad – entre ellas la diferencia entre propiedades primarias y secundarias – que son ordenadas en conformidad con un sucesivo juego de

[8] Hegel (1986, t. 6, 124ss. – *Wissenschaft der Logik*, II, *Sección segunda*).
[9] La expresión "Fiktionen des Verstandes" está tomada de: Enz. I. § 126 (Hegel, t. 8, p. 258).
[10] Hegel (1986, t. 5, 125ss. – *Wissenschaft der Logik*, I, véase la segunda sección del capítulo 2).

oposiciones conceptuales que en virtud de su inconsistencia conducen a la revisión por parte de la conciencia de sus creencias acerca de la realidad exterior. Esta dinámica se rige en palabras de Hegel por "el desarrollo de las contradicciones presentes en ella".[11] Este "en ella" ("*darin*") si lo entiendo correctamente se refiere tanto a la relación de la conciencia con su objeto como a las que están presentes en los conceptos mismos con que este es pensado.

Resulta significativo dicho sea de paso, que el paradigma que Hegel toma para pensar la "cosa" sea precisamente un grano de sal que no es lo que generalmente asociamos a esta noción. Más bien pensaríamos en la mesa o en un objeto inanimado en general, pero el ejemplo es significativo porque no es lo típico del sentido común y porque la sal es un compuesto químico particularmente apropiado para lo que Hegel quiere mostrar y del cual se ha ocupado en su Filosofía de la Naturaleza tanto en la época de Jena como en la de la *Enciclopedia*.[12]

Pero ¿qué clase de objeto es lo que llamamos una partícula de sal? Si bien se presenta como algo muy simple se trata por cierto de algo más complejo de lo que a primera vista parece. La dialéctica de la "cosa" se organiza en torno a un progresivo juego de conceptos bipolares para los cuales Hegel acuña una serie de expresiones cuya plasticidad y cercanía con el fenómeno del que pretenden dar cuenta sólo puede comparase al lenguaje aristotélico.

Dado que el objeto de la percepción – a diferencia del de la "certeza sensible" del capítulo anterior – es concebido desde el principio como algo "universal", Hegel distingue cuatro tipos de universales apartándose tanto de la terminología de la época como de la actual. El primer tipo (a), con el que caracteriza a las "propiedades", consiste en ser el valor de una variable, por ej. blanco. Su universalidad viene dada por el hecho de ser un ejemplo de ese color, es decir no algo absolutamente singular, si bien lo percibo aquí y ahora, sino que lo identifico con una clase. El segundo tipo de universalidad (b) consiste en contener una pluralidad en sí de diferentes aspectos o precisamente propiedades. En este caso, el término se refiere a aquello *en* lo que "inhieren" las diversas propiedades – recordemos que esta palabra etimológicamente

[11] Hegel (1986, t. 3, 97 – *Phänomenologie des Geistes*).
[12] Hegel (1986, t. 9, 133ss., 321ss. – *Enzyklöpedie der philosophischen Wissenschaften*, II, § 281, §332). Recordemos también que nuestro autor se presenta en la portada del libro como miembro asesor entre otras de una "Sociedad Mineralógica". La disolución química de la presunta "cosa" se presenta al sentido común como algo contraintuitivo y representa un ataque a una concepción sustancialista de la realidad. Ya en la Filosofía de la Naturaleza de la época de Jena Hegel utiliza el modelo de la química para repensar la metafísica de los objetos materiales. *Cf.* Hegel (1967, 90ss.).

significa "estar pegado, adherido". Es necesario subrayar que se trata necesariamente de varias y que por lo tanto está presente en esto también un aspecto cuantitativo que Hegel identifica curiosamente con la "negación" – en una primera aproximación – aparentemente porque una *no* es la otra y porque negar implica disponer de una alternativa diferente.[13] Hegel denomina a esta unidad que contiene en sí la multiplicidad "el también" (*das Auch*), o el "médium" o simplemente "la coseidad". Se trata de un espacio en el que diversas propiedades co-inciden pero su unidad es la de la yuxtaposición y no una en la que se perciba cuál es el lazo que las integra. Hoy hablaríamos de los problemas de la "bundle-Theory of the object" atribuida como ya parece hacerlo el mismo Hegel[14] a Hume[15].

En tercer lugar (c), se presenta en esta misma "coseidad" un rasgo que la constituye en una unidad excluyente frente a otras. Este tipo de universalidad viene dado no tanto por su coherencia interna sino más bien por la exclusión de otras cosas con otras propiedades.[16]

Cabe señalar aquí dos aspectos centrales para nuestro tema que caracterizan la concepción hegeliana de la percepción. Ante todo, el antisubstancialismo que se profundiza en el desarrollo del texto. En efecto, lo que parecía desde el comienzo del capítulo y también en la historia de la metafísica occidental como lo primario y sólido, a saber, la cosa frente a su propiedades, se va disolviendo frente a éstas hasta el punto de que ellas se independizan y pasan a convertirse ellas mismas en lo esencial, dando lugar a un nuevo tipo de universalidad (d) que Hegel, en conformidad con la ciencia de la época denomina "materias". El otro aspecto tiene que ver con el tipo de conceptos que hacen su aparición a lo largo del análisis, puesto que van más allá de la tabla kantiana de las categorías y de la forma en que habían sido concebidas. Me refiero a que precisamente conceptos tales como "materias" no tienen su posible origen en la estructura trascendental del sujeto ni provienen de la tradición filosófica ni menos aún de la mera percepción sino en las distinciones de la ciencia empírica de la época.

Esto puede comprobarse en la sección de la *Ciencia de la Lógica*, escrita varios años después, que tiene por título: "La disolución de la cosa". Aquí se muestra que lo que llamamos "cosa" representa vagamente un conglomerado de propiedades que en la

[13] Hegel (1986, t. 3, 16ss. – *Phänomenologie des Geistes*).
[14] Hegel (1986, t. 20, 278ss. – *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Tercera Parte).
[15] Para una discusión y panorama del estado actual de la cuestión, *cf.* Grupp (2004).
[16] Hegel (1986, t. 3, 95 – *Phänomenologie des Geistes*).

terminología de la ciencia de la época Hegel llama materias y que las cosas mismas surgirían de su posible combinación. Hoy hablaríamos de "elementos" pero los ejemplos que da Hegel son muy heterogéneos e incluye colores, calor, electricidad, etc.[17]

Lo que se presenta en el capítulo de la *Fenomenología* y en los textos de la *Ciencia de la Lógica* y de la *Enciclopedia* en los que reaparecen estas categorías desde perspectivas diferentes es no tanto una crítica de la percepción sino de esquemas metafísicos de los que la ciencia de la época no puede desprenderse y en este caso de las concepciones como por ej. acerca de la "porosidad"[18] de la materia para explicar la coexistencia de diversas propiedades en lo que aparentemente sería un mismo sustrato.

No corresponde en este contexto analizar esa crítica, que debe ponerse en el contexto de las objeciones de Hegel al empirismo y al materialismo en el que para él esta posición es llevada al extremo. Lo que llama la atención es que la ciencia empírica no es concebida como lo opuesto a la especulación metafísica sino por el contrario, como implicando ineludiblemente hipótesis acerca del modo de ser de lo existente que pretenden hacen inteligible lo percibido pero que van más allá de los datos sensibles.

El principal referente de este capítulo (y del siguiente) es la concepción kantiana del conocimiento. Es cierto que Hegel pasa revista a una serie de teorías de la Modernidad acerca de la percepción empírica anteriores que es posible identificar como la de Locke o la de Hume[19] – si bien un par de referencias a pié de página no vendrían mal –, no obstante otra de las razones por las cuales no es posible establecer un paralelismo estricto entre los textos y su crítica es que Hegel construye algo así como un tipo ideal de posición teórica que no coincide en todos sus aspectos con la de los autores que asociamos a él.

Pero la presencia de Kant en este capítulo es decisiva porque la concepción hegeliana acerca de la percepción representa a la vez una continuidad y una ruptura con el planteo kantiano. Continuidad, porque el tema del mismo es lo que hoy llamaríamos "perceptual knowledge" más que la directa percepción de puros datos sensoriales y en esto se orienta por el tratamiento kantiano de las "anticipaciones de la percepción" y su vinculación con los juicios categóricos. En efecto, lo que el texto muestra es que no hay

---

[17] Hegel (1986, t. 6, 142ss. – *Wissenschaft der Logik*, II).
[18] Hegel (1986, t. 6, 144ss. – *Wissenschaft der Logik*, II).
[19] No comparto la opinión de Kenneth R. Westphal según la cual el capítulo de la *Fenomenología* acerca de la percepción no sería otra cosa que una respuesta punto por punto a Hume. *Cf.* Westphal (1998).

un conocimiento dado por los puras datos sino que ellos están "cargadas de teoría" y enmarcadas en un esquema conceptual presidido en este caso por distintas variantes del binomio sustancia y accidentes. Pero si bien la crítica de Hegel al empirismo es deudora de la concepción kantiana de la percepción lo que lo diferencia de ella es el modo en que concibe la función de las categorías. Éstas no son vistas como formando parte de una serie de dispositivos innatos mediante los cuales procesamos los datos sensibles y los cuales no se ven afectados por ellos sino como conceptos que son presentados como resultado de hipótesis que surgen en el marco de la percepción y que se modifican en el curso de la misma. Lo que Hegel lleva a cabo es un análisis crítico de estas formas conceptuales y en el caso de "la cosa y sus propiedades" muestra su insalvable inadecuación para el conocimiento empírico. Tanto aquí como en el marco de la *Ciencia de Lógica* en la que Hegel se ocupa sistemáticamente de estas nociones hacen su aparición entre otros conceptos que no tienen su posible origen en una "tabla" más o menos completa de formas de juicio ni tampoco en la conciencia natural sino en el marco de las investigaciones empíricas de la ciencia de la época como el de "porosidad" o el postulado de "materias" elementales independientes.

La crítica de Hegel en el capítulo de la *Fenomenología* está dirigida no tanto a la percepción sino a las teorías acerca de la misma y su función cognitiva. En la mira de la primera parte está claramente el empirismo humeano y variantes emparentadas del materialismo pero si bien los argumentos que Hegel esgrime para refutarlo están claramente inspirados en Kant, Hegel los utiliza en contra aquél mismo y ve en el Idealismo Trascendental una variante más sofisticada del empirismo. Conviene que nos detengamos en esto.

En su análisis crítico de la figura de la percepción Hegel agrupa posturas aparentemente no sólo heterogéneas, sino contrarias: por un lado la conciencia del sentido común, por el otro el empirismo, al igual que la ciencia empírica misma y por último si bien como una versión reconocidamente superior la filosofía trascendental de Kant. Los rasgos que estas concepciones tienen en común parecen ser las siguientes. En primer lugar, todas ellas parten de lo que Sellars llama "el mito de lo dado", es decir de una concepción fundamentalista a partir de datos sensibles irreductibles que sirven de base para realizar inferencias o construcciones conceptuales que no tienen como tales su origen en el plano de la percepción misma. Mientras que en el caso del empirismo y del

sentido común esto puede resultar plausible no sucede lo mismo con el de la ciencia y con la filosofía kantiana.

Pero mientras que Kant, como es sabido, diferencia los juicos de percepción de los de experiencia en los parágrafos 18 a 20 de *Prolegómenos* al vincular estos últimos con las nociones de universalidad y necesidad comparte con Hume el alejar estas propiedades de las cosas mismas y atribuirlas al sujeto – aún cuando su valoración sea la inversa. La crítica escéptica de Hume a una metafísica racionalista se convertiría en Kant en una metafísica acrítica de la subjetividad. En ambos casos se postula la existencia de entes irreductiblemente singulares o de propiedades más o menos amorfas que recién el sujeto agruparía en torno a un eje o a un elemento que resulta difícil de definir tomado en forma aislada.

En el caso de la ciencia empírica la crítica parece proceder por el contrario de otra dirección: por un lado de su realismo ingenuo en cuanto a la no conciencia del aparato conceptual mediante el que procede y hace posible su exploración de la naturaleza, por el otro de su constante formulación de hipótesis acerca de formas de existencia que van más allá del plano de la percepción y que implican por lo tanto una metafísica acrítica.

Tanto para Hegel como para Kant la percepción se produce gracias a una "mezcla" o "síntesis" de elementos heterogéneos, sólo que para el último los elementos categoriales son propiedades del inventario conceptual de un sujeto atemporal constituido para siempre, mientras que para el primero se trataría de estructuras mentales que se moldean a partir de rasgos que son constitutivas de los objetos mismos. La racionalidad – que aquí deberíamos entender como lo que hace posible su comprensibilidad – no sería una prerrogativa de las formas de razonamiento sino que describiría la dinámica interna de los objetos.[20]

Si tomamos como ejemplo la noción contemporánea de "código genético": se trata de un modelo en el que intervienen una serie de conceptos matemáticos y químicos pero la pregunta es si nos enfrentamos a una mera construcción teórica que podríamos considerar puramente instrumental o si el uso de un concepto de este tipo no implica necesariamente postular la existencia de objetos que obedecen a esa estructura.

[20] Creo con Westphal que podría hablarse en el caso de Hegel de un "realismo epistemológico", si bien se trata de un realismo metafísico. *Cf.* Westphal (1989).

La epistemología hegeliana parece conducir a un realismo racionalista más radical que el que el realismo empírico y a la vez idealismo trascendental kantiano.

En el capítulo sobre la percepción de la *Fenomenología* lo que Hegel desarrolla es una dialéctica de la percepción pero no su lógica interna si bien hace uso de categorías de su Lógica, puesto que tampoco se trata de criticar a la percepción como tal sino de establecer su papel en el proceso de conocimiento y esto es algo que ha quedado sin desarrollar. Su lugar temático en el ámbito del sistema enciclopédico es la segunda parte de la *Filosofía del Espíritu Subjetivo* en la que también aparece una *Fenomenología del Espíritu* de la que podríamos esperar un tratamiento sistemático de la función cognitiva de la percepción, así como del entendimiento, etc. En vez de eso nos topamos con apenas dos parágrafos (§§420-421) que remiten al texto de 1807 y agregan muy poco a lo ya establecido en él.

Lo que es común a ambos textos y a la tradición kantiana es el estrecho vínculo entre una teoría cognitiva y una teoría metafísica que en el caso de Hegel se independiza del plano de lo que Kant denomina "lógica trascendental" y es transformada en una "lógica-ontológica".

Común a ambos es concebir la percepción como algo que no puede darse separado de un esquema conceptual. Percibir es ver aquí y ahora un objeto que vemos como algo singular pero a la vez, el dato sensible dispara el proceso de identificación de lo percibido y su puesta en un plexo de sentido que va más allá de su singularidad y carácter único.

Lo que suele pasar desapercibido en la lectura del capítulo sobre la percepción de la *Fenomenología* es el papel positivo e incluso imprescindible que desempeña la observación empírica para la concepción del conocimiento científico en la epistemología hegeliana. Algo que aparece con mayor claridad en las *Lecciones de Historia de la Filosofía* dedicadas a la filosofía de la Modernidad. La idea que subyace a los textos es que la percepción per se no puede ser la fuente de un conocimiento más que de sentido común en la medida que va acompañada de una metafísica primitiva para la que el mundo consiste en cosas y sus propiedades, pero eso no significa que no sea una fuente imprescindible del conocimiento si se inscribe en un marco teórico más amplio que implica construcciones conceptuales que hagan posible descifrar los datos sensibles – podría hablarse aquí de un kantismo ampliado para el que las categorías son

construcciones provisorias sometidas ellas mismas en su diseño cambiante al proceso de la investigación.

En la versión de la *Fenomenología*, puede reconocerse otro aspecto que luego en la sistematización de las categorías que Hegel desarrolla en la *Ciencia de la Lógica* parece perderse y que también lo aparta del punto de vista kantiano. Me refiero a la que podríamos llamar la doctrina de *un exceso constitutivo del objeto frente a su conceptualización*. El mecanismo que preside la dinámica de la *Fenomenología* consiste precisamente en que el cambio de paradigmas cognitivos trae consigo el surgimiento de nuevos objetos que muestran aspectos que no encajan perfectamente en ellos o que los exceden. Este dualismo por otra parte, define el modo de ser de la conciencia – lo que Hegel considera su contradicción esencial y constitutiva –, en la medida en que ésta se concibe a sí misma como dirigida intencionalmente a un objeto a la vez que está convencida que éste es algo independiente de ella.

Pero cabe preguntarse si esta contradicción que podría enunciarse como la diferencia entre la conciencia del objeto y el objeto que se presenta en ella y a la vez la excede, merece ser "superada" o por el contrario preservada como constitutiva de la investigación científica.

El interés de Hegel por seguir de cerca los desarrollos de la matemática y de la ciencia empírica de la época desde la química, la física, la cosmología, las incipientes teorías de la evolución son incontrastables y han quedado testimoniados en su Filosofía de la Naturaleza pese a todas las dudas que haya podido generar un proyecto de esta naturaleza.

Pero resulta al menos controversial hasta qué punto la visión fenomenológico-genética del conocimiento que implica una concepción de la experiencia como un proceso siempre abierto a la novedad y a la recategorización es compatible con el plan que subyace al desarrollo de la *Ciencia de la Lógica* posterior. En todo caso, en muchas de las categorías a las que se pasa revista en ella puede reconocerse su enraizamiento no en una razón atemporal sino en teorías científicas diseñadas para dar sentido a datos de la percepción que se hacen accesibles en el marco de dispositivos experimentales cargados y resultados de teoría.

Bibliografía

Fish, William (2010) *Philosophy of Perception. A Contemporary Introduction*, Nueva York y Londres, Routledge.

Grupp, Jeffrey (2004) "Compresence is a Bundle. A Problem for the Bundle Theory of Objects", *Metaphysica. International Journal for Ontology & Metaphysics*, 5, 2, pp. 63-72 (http://www.metaphysica.de/texte/mp2004_2-Grupp.pdf).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967) *Jenaer Realphilosophie*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner.

__________ (1986) *Werke*, ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (20 t.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

Kant, Immanuel (1977) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, en Weischedel, Wilhelm (ed.), *Werkausgabe* (12 t.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, t. 5.

Purpus, Wilhelm (1905) *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Núremberg, Sebald.

Westphal, Kenneth R. (1989) *Hegel's Epistemological Realism. A study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

__________ (1998) "Hegel and Hume on perception and concept-empiricism", *Journal of the History of Philosophy*, 36, 1, pp. 99-123.

La rehabilitación de la teleología en la filosofía real de Hegel y su trasposición en la *Ciencia de la Lógica*

Julio De Zan (CONICET)
jdezan@fibertel.com.ar

> "El fin es que el espíritu […] haga el mundo a su medida (*die Welt sich gemäß mache*) [...] Lo esencial es que el fin es una producción. Porque el espíritu no es una cosa de la naturaleza, como el animal, que ya es lo que es, inmediatamente. El espíritu es lo que él hace de sí; él llega a ser por sí mismo lo que él es" (VG, 73 y 74).[1] El concepto del espíritu no se comprende como ser, sino como acción. *Der Geist ist nicht, sondern stellt sich her* (Riedel, 1965, 52). "Cuando se dice que el espíritu *es*, esto parece tener el sentido de que él es algo terminado (*etwas Fertiges*). Pero el espíritu es [siempre] activo, la actividad (*die Tätigkeit*) es su esencia, y él es el producto de su actividad (*sein Produkt*) (VG, 55). "El espíritu es esencialmente acción (*handelt wesentlich*), él se hace lo que él es en sí, es su hacer (*Tat*), su obra (*Werk*) […]" (VG, 64).

En la *Filosofía real*[2] de la época de Jena encontramos un Hegel que se ha despedido del romanticismo juvenil y se ha reconciliado con la modernidad, con la revolución industrial y con la ciencia de la economía política escocesa. Su reconciliación no está exenta de crítica, sobre todo de la irracionalidad del proceso expansivo del capitalismo, de la deshumanización del trabajo y de la desigualdad social. Este Hegel de Jena despertaba naturalmente especial interés en las décadas de los años 60 y 70 del siglo pasado y resultaba fascinaba no solamente al neomarxismo europeo y a la filosofía de la liberación latinoamericana, sino a toda nuestra generación, que lo descubrió a través de Marcusse, de Luckács y de Garaudy, entre otros. El desencanto histórico de las décadas posteriores (de los 80 y 90), el pesimismo finisecular y el sesgo posmoderno, o antimoderno, archivaron aquellos viejos textos hegelianos y, más allá de incursiones de erudición lógico-metafísicas o jusfilosóficas, en la actualidad ya no se lee

[1] Hegel (1980, 73-74). Se cita en el texto con las iniciales VG (*Die Vernunft in der Geschichte*).
[2] Hegel (1984); (HGW 8). La Filosofía real es la segunda parte del sistema de Jena, que comprende la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu (la primera es la Lógica).

casi a Hegel. Mis trabajos hegelianos durante todos esos tiempos han tratado de tender puentes para aquella lectura de Hegel que partía de los textos de la época de Jena. En esta oportunidad me ha parecido que la teleología puede ser una viga útil para mis puentes, así que sigo trabajando de pontonero. La exposición se desarrolla en dos partes, la primera sobre la rehabilitación de la teleología en la *Filosofía real*, y la segunda sobre su trasposición en la *Lógica*.

1. Primera parte

1.1. Introducción: la ciega naturaleza

Para comenzar comentaré algunos pasajes del *Diario de viaje por los Alpes Berneses* de 1796, trasmitido por Rosenkranz.[3] El texto describe las bellezas naturales de los paisajes que va recorriendo, pero el autor se muestra más impresionado por la vida de los montañeses en lo "inhóspito, salvaje, y yermo de las altas rocas alpinas". Al subir a un paraje "desértico y triste en el que han desaparecido los abetos y solamente crecen matas raquíticas", se sorprende de encontrar una familia que vive allí completamente aislada, dedicada a la recolección de raíces para fabricar aguardiente. "Esta familia ha montado su destilería bajo bloques de granito amontonados, que la naturaleza ha arrojado unos sobre otros sin orden ni finalidad alguna (*zwecklos*), pero cuya posición casual (*zufällige Stellung*) ellos han sabido utilizar". En este breve párrafo descriptivo se hace presente claramente la idea de que las formaciones de la naturaleza no se ordenan a un fin y son indiferentes a los fines humanos, pero el hombre mediante el ingenio y el trabajo consigue hacer útil la disposición casual de los elementos y las fuerzas naturales, logrando realizar por medio de ellos sus propios fines.

Las condiciones adversas de la vida de los montañeses que deben luchar duramente contra la naturaleza para poder sobrevivir le merecen al caminante la siguiente reflexión:

> *Dudo que aquí el teólogo más convencido se atreviera*, en medio de estos montes, a atribuir a la propia naturaleza *el fin de ser útil para el hombre*, quien tiene que robarle duramente lo poco y mezquino que puede utilizar. Nunca se halla seguro de que sus pobres hurtos, como el robo de un puñado de hierbas, no le van a costar

[3] Hoffmeister (1974, 221-244); Hegel (1978, 204-205).

> morir aplastado bajo las piedras o los aludes, o de que su cabaña y su establo, la obra miserable de sus manos, no se vayan a ver convertidos de la noche a la mañana en un montón de escombros. En estos yermos inhóspitos hombres cultos habrían podido inventar quizás todas las otras teorías y ciencias, pero difícilmente hubieran inventado nunca aquella parte de la *física teológica* que demuestra el orgullo del hombre, y según la cual la naturaleza ha preparado todo para su goce y bienestar. El *orgullo que caracteriza a nuestro tiempo* encuentra mayor satisfacción en creer que todo ha sido hecho para el hombre por un ser extraño, antes que en la conciencia de que propiamente es él mismo quien ha impuesto estos fines a la naturaleza.

En otro recodo del camino, la imponente fuerza y estruendo del agua que rompe sus olas en un despeñadero le arranca este notable comentario: "En ninguna otra parte alcanza uno *un concepto tan puro de la inutilidad o la ociosidad de la naturaleza* (*einen so reinen Begriff vom Müssen der Natur*), como al mirar el ímpetu eternamente sin resultado y eternamente renovado de las olas que se lanzan contra las enormes rocas".

Es el hombre quien introduce alguna racionalidad teleológica en los ciegos procesos de la naturaleza y logra sacar provecho de ellos. La negación de la teleología propia de la naturaleza, el *ateísmo físico* que Hegel contrapone aquí a la *física teológica*, está orientado a hacer lugar para la comprensión de la teleología del espíritu, de la acción humana y de la historia. Como lo explicará más tarde, el trabajo y la técnica, sin modificar el determinismo mecánico y las leyes de la naturaleza, sino combinando hábilmente sus propias fuerzas reorienta teleológicamente desde dentro los ciegos procesos naturales conforme a designios humanos. Pero la significación de esta capacidad del trabajo no es todavía fácilmente reconocida porque el orgullo del hombre se siente más satisfecho de pensar que es un ser superior quien ha hecho esto por él y para él, poniéndolo como rey de la creación, en lugar de aceptar que es él mismo quien tiene que hacerlo con riesgo y esfuerzo, hasta donde pueda. En el texto de la *Lógica* sobre la teleología, que veremos más adelante, lo que dice en muchos pasajes sobre "el fin" se entiende mejor si reemplazamos la palabra "fin" por "hombre", porque "un hombre es un fin viviente, una finalidad activa" (*cf.* D'Hondt, 1973, 8).

1.2. Teleología y causalidad. El trabajo y la naturaleza

En la *Filosofía real* pone de relieve Hegel que el trabajo transforma la materia y produce algo nuevo, pero este proceso se realiza siempre conforme a la naturaleza del material, o a la ley de la cosa misma, a la que tiene que obedecer y amoldarse la acción

humana para lograr su propio fin. El ardid, o la astucia de la técnica consiste en valerse de las propiedades de los materiales, de las propias fuerzas naturales y de sus leyes de tal modo que, aplicando unas cosas contra otras, produzcan un efecto nuevo que no estaba en su naturaleza (HGW, 8.206; HFR, 169). Lo que pone el hombre es solamente una nueva racionalidad en los procesos naturales, pero no modifica la naturaleza de las cosas. "A la naturaleza no le pasa nada" (*ibid*.).[4]

El trabajo productivo exige el esfuerzo paciente de una actividad que tiene que conocer y respetar la legalidad objetiva de la naturaleza, y por eso es al mismo tiempo un disciplinamiento del arbitrio y de la subjetividad humana. "La mano y el espíritu se desgastan, y se amoldan" (SS, 20). El hombre pone en juego su cuerpo como una cosa entre las cosas, y ese choque con la concreta y dura realidad es el aprendizaje formativo del trabajo, un momento necesario de la maduración del individuo. Aunque estos textos se refieren literalmente al trabajo material del campesino, del artesano y del obrero, tienen una significación simbólica para toda forma de actividad y especialmente para la praxis social y política. "Mediante este formarse a sí mismo como algo determinado entra el yo en la existencia en general; –este es el momento absoluto de la *finitud* o de la *particularización* del yo" (*Rph*, § 6). Solamente "en cuanto *se juega* en conexión con los elementos objetivos", *se libera* el sujeto de la "mala infinitud" de sus posibilidades abstractas, adquiere una determinación y se realiza en una forma de vida.

La acción de trabajar se mueve desde el comienzo dentro de las conexiones causales determinadas por la legalidad objetiva de la naturaleza y estas condiciones se mantienen siempre de manera irrebasable a través de todo el desarrollo de la técnica. Hegel explica la adaptación de la acción y de los medios a la naturaleza de la materia y al objeto del deseo en primer lugar y de manera elemental a través de los instrumentos o herramientas de trabajo. Las herramientas son distintas invenciones para poder trabajar los diferentes materiales y teniendo en cuenta los distintos fines que el hombre se propone. Esta correspondencia, o "adecuatio" al objeto es la esencia misma de la herramienta, y por eso Hegel la llama: "el concepto existente". (En tal sentido la existencia y la eficacia de la herramienta pueden valer en cierto nivel como una corroboración del concepto clásico de la verdad como correspondencia).

---

[4] La problemática actual del agotamiento de los recursos naturales, la destrucción del equilibrio ecológico y los riesgos de la intervención técnica en las estructuras más elementales de la naturaleza por la física nuclear, y la nanotecnología, son problemáticas ajenas a la época de Hegel. Por otro lado, la divinización romántica de la naturaleza que compartía con Hölderlin en su juventud había sido ya abandonada.

El buen uso de la herramienta como instrumento de trabajo requiere un aprendizaje que recorre en sentido inverso la concatenación de los pasos anteriores de la invención. La acción humana ya no puede hacer con ella lo que el sujeto desee, sino solamente aquello para lo cual la herramienta ha sido diseñada, que es lo que permite la naturaleza objetiva de la cosa en combinación con la estructura objetiva y el material de la propia herramienta. En este sentido podría decirse también que la herramienta, el medio, es ya en sí misma el fin preexistente que tiene que perseguir la acción del trabajo si efectivamente quiere hacer algo. "La herramienta es el término medio racional existente, lo universal existente del proceso práctico, que aparece como activa frente al objeto y se comporta como pasiva frente al sujeto que trabaja" (HGW, 6.300).

Para modificar el curso de un proceso real, objetivo, es necesario interferir el mismo con otra fuerza igualmente objetiva y natural, que "por naturaleza" sea capaz de actuar sobre la primera, de modo que siempre será una fuerza natural la que actúa y una ley del objeto la que se cumple. El mero deseo o el querer subjetivos son absolutamente ineficaces, las cosas se mueven realmente sólo por fuerzas objetivas y de acuerdo a las leyes que les son propias. La efectiva realización de los fines de la libertad requiere el conocimiento de las conexiones causales objetivas de las cosas para hacerlas jugar en el sentido deseado. Lukács recuerda, como comentario, un famoso párrafo de Engels: "La libertad no consiste en la soñada independencia de la leyes de la naturaleza, sino en el conocimiento de esas leyes y en la posibilidad consiguiente de hacerlas obrar conforme a un plan para la obtención de determinados fines".[5] Estas reglas elementales de acción se aprenden en el trabajo material, pero son necesarias también en las actividades económicas y políticas de un buen gobierno.

Hegel considera en un sentido general que la filosofía idealista de Kant y de Fichte no ha incorporado de manera adecuada este momento necesario de la particularización de la voluntad, y por eso solamente pudo concebir su relación con la realidad empírica bajo la forma del *deber ser* (el *Sollen*). El idealismo anterior no pudo superar los dualismos de la época entre el deber ser y el ser, entre libertad y naturaleza y entre pensamiento y realidad. Frente a estos dualismos de la filosofía de la subjetividad cobra toda su significación la definición siguiente de la *Filosofía real*: "Porque es racional, por eso hace el hombre herramientas, y esta es la primera expresión de su voluntad" (HGW, 8.205). Podríamos parafrasear la definición de Aristóteles y decir: *el*

[5] Engels (1948) *Anti-Düring*, Berlín, p. 138; citado en Lukács (1970, 350-351).

hombre es el animal que hace herramientas. En la herramienta se diseña la forma de la acción y está prefigurado el fin que vamos a realizar. La herramienta tiene una estructura teleológica y el fin para el que está hecha se lee inmediatamente en su propia forma. Mientras no se hace efectiva en el instrumento de la acción que es capaz de penetrar y morder en la realidad objetiva, la voluntad y sus fines permanecen como veleidades subjetivas carentes de toda realidad.

Quiero apuntar aquí una coincidencia. El mismo año 1806 en que Hegel termina de escribir el manuscrito de la *Filosofía real* que estamos leyendo terminó también Goethe el manuscrito de la primera parte del *Fausto,* publicado dos años después. En un momento de sus reflexiones el Dr. Faust se declara insatisfecho con la traducción de Lutero del primer versículo del Evangelio de Juan, que decía: "En el principio era la palabra (*das Wort*)". En el texto griego se lee: *logos*, así que la traducción era correcta. Fausto argumenta sin embargo que él no puede darle al lenguaje una importancia tan grande, y propone traducir *logos* como "pensamiento". En seguida desecha sin embargo también esta otra traducción porque el pensamiento es tanto o más impotente que la palabra. Reflexiona entonces que es mejor decir: "en el comienzo está la potencia (o la fuerza: *die Kraft*)". Pero la fuerza es principio de todo solamente en tanto actúa, por lo tanto la expresión correcta es: "en el principio era la acción" (*Im Anfang war die Tat*). Está claro que esta ya no es una traducción del texto de San Juan sino que plantea un desafío a toda la tradición logocéntrica del pensamiento occidental, como lo hacía por su cuenta y al mismo tiempo también Hegel. Ambos tematizan el primado de la acción que caracteriza a la modernidad.

Las reflexiones sobre el significado de la herramienta son importantes para comprender los conceptos de *mediación* y de *teleología*, que están esencialmente ligados. "Por una parte la herramienta es subjetiva, está en el poder del sujeto que trabaja y ha sido totalmente determinada, preparada y elaborada por él mismo; por otra parte, está objetivamente orientada al objeto (o al fin) del trabajo [...] En la herramienta el sujeto establece un punto medio entre sí y el objeto, y este punto medio es la racionalidad real del trabajo [...]" (SS, 20). El otro aspecto significativo que aparece destacado ya en el texto del *Sistema del mundo ético* de 1801, es el hecho de que, mientras los frutos del trabajo son efímeros, están destinados a desaparecer con el uso y el consumo, el medio, la herramienta y la técnica, permanecen más allá de la acción

singular de trabajar y de lo que esta produce. Una relación análoga es la que existe entre la acción social o política y las instituciones.

La técnica y el uso de los instrumentos se pueden enseñar, se trasmiten por la tradición y forman parte del patrimonio que es *orgullo de los pueblos*. “En la herramienta [...] el trabajo deja de ser algo individual; la subjetividad del trabajo se eleva a lo universal; todo el mundo puede entonces imitarlo y trabajar del mismo modo; la herramienta es en este sentido la regla constante de trabajo” (SS, 20). La herramienta y la técnica en general hacen del trabajo una *actividad racional conforme a reglas*.

Más allá de su referencia concreta a los instrumentos del trabajo material, el concepto de herramienta, *Werkzeug* es la palabra alemana, tiene un significado simbólico para los medios y las reglas de la acción en general. Podría decirse incluso que este es el modelo conceptual para la concepción de las reglas e instituciones de la acción social. En el *Artículo sobre el derecho natural* de 1802/03 critica las concepciones del derecho natural del racionalismo moderno y plantea la nueva comprensión histórica del sistema de las instituciones y de las leyes como las objetivaciones y los medios de estabilización y de trasmisión de la forma de vida y de las reglas de acción de un pueblo. En el *Sistema del mundo ético* definía incluso el lenguaje conforme a este modelo: “La palabra es el término medio ideal, racional, *el instrumento* de la razón” (*die Rede* [...] *das Werkzeug der Vernunft*). Pero pronto abandonará este concepto instrumental del lenguaje para comprenderlo como constitutivo de la racionalidad.

1.3. La astucia del hombre y la astucia o el engaño de la razón

Ya en los primeros esbozos sistemáticos del período de Jena emplea Hegel con respecto a la teleología las metáforas de la astucia, o el ardid (*List*) y del engaño de la naturaleza (*Betrug*) por medio del trabajo y de la técnica (HGW, 8.207). La astucia consiste en introducir en los procesos físicos fines que no estaban en la naturaleza de las cosas, mediante combinaciones de fuerzas que producen resultados útiles al hombre, como las técnicas de la navegación a velas, que usan la fuerza del viento para navegar en direcciones muy diferentes. El hombre cree engañar a la naturaleza, pero también se engaña a sí mismo con la ilusión de lograr su pleno dominio, y de liberarse del esfuerzo

penoso del trabajo (*sich betrügen*: ilusionarse).[6] Es como si la naturaleza se vengara del hombre, porque el resultado del progreso técnico trae también como consecuencia la deshumanización del trabajo y una nueva dependencia del hombre con respecto a los propios artefactos.

En la *Filosofía real* analiza también el autor el salto cualitativo que significa el pasaje de la simple herramienta a la invención de la máquina.

> La herramienta no tiene aún en sí misma la actividad. Es cosa *inerte*, no se retrotrae en sí misma. Sigo teniendo que trabajar yo con ella. Yo he tenido la *astucia* (*ich habe die List*) de introducirla entre mí y la coseidad externa para preservarme […] para dejar que ella se desgaste. Pero el yo sigue siendo el alma de este silogismo […] el impulso no ha pasado aún a la cosa. Hay que poner en la herramienta también actividad propia, convertirla en algo que actúa por sí mismo. La máquina sigue siendo una cosa, pero tiene una dinámica propia que actúa *conforme a fines*. Uno diría inmediatamente que estos fines no son inmanentes a la cosa, sino extrínsecos, puestos por el hombre, pero este punto de vista va a ser enseguida también revisado. El impulso se retira aquí totalmente del trabajo. Deja a la naturaleza desgastarse, la contempla tranquilamente y gobierna el todo sin esfuerzo: *astucia*. La gloria de la astucia contra el poder consiste en aferrar al ciego poder por uno de sus lados para darlo vuelta contra sí mismo [...] y hacer que se suprima a sí mismo. (HGW, 8.206-207; HFR, 169-170).

Este juego se da incluso ya en la vida personal del sujeto y en la acción social:

> La razón se halla frente a las pasiones de los individuos como la inteligencia humana frente a las fuerzas de la naturaleza. Ambas 'hacen trabajar' a su interlocutor, lo obligan a gastarse en su servicio. Gracias a la astucia del hombre, la naturaleza hace lo que él quiere, sin dejar de obedecer a sus propias leyes. Gracias a la astucia de la razón, los individuos hacen lo que quiere la razón, sin dejar de seguir sus impulsos singulares. (D'Hondt, 1971, 269 y 272).

Los procesos desencadenados a partir del avance de la técnica tienen también en su desarrollo proyecciones impensadas e inabarcables para la mirada. En este campo, como en la acción social y en la historia en general los individuos ignoran el resultado final de sus propias acciones. Los antepasados no hubieran imaginado el presente escribe Jacques D'Hondt, seguramente este mundo en el que vivimos nosotros poco tiene que ver con los fines que ellos se proponían y esto no era lo que ellos deseaban lograr con sus esfuerzos y dejarnos como herencia. "Hicieron sin saber algo que no

[6] *Cf.* también: *Fenomenología del espíritu*, cap. V, el apartado "Das geistige Tierreich und der Betrug, oder die Sache selbst", donde se describe el juego de las individualidades "en el cual ellas se engañan tanto a sí mismas como recíprocamente, la una a la otra, es decir que, al mismo tiempo se engañan y son engañadas" (PhG, 274; FE, 244).

deseaban y no querían. Fueron engañados". *La astucia del hombre* y *la astucia de la razón* son en la *Filosofía de la historia* "dos metáforas diferentes", pero relacionadas, porque la finalidad inconsciente, o las tendencias sistémicas y el propio sistema de la economía capitalista y del Estado moderno no se hubieran producido y no existirían sin la acción de los individuos y sin la finalidad consciente que los fundadores de la modernidad se propusieron, cualquiera sea la diferencia entre aquellos sueños y esta realidad.

El mundo del trabajo, de la técnica y de la economía ha cobrado en la época moderna una dinámica propia, independiente de los fines subjetivos del hombre, que no había tenido nunca en épocas anteriores. Los fines inconscientes, o las tendencias objetivas del proceso forman ya *una teleología inmanente de las cosas mismas*. Pero las cosas de las que hablamos ahora no pertenecen al mundo de la naturaleza, sino al mundo histórico del espíritu objetivo en el que las articulaciones de necesidad y libertad son mucho más complejas.

En la filosofía de la historia generaliza y aplica Hegel un principio de la ciencia de la economía política. En la actividad económico-social los individuos buscan satisfacer sus propias necesidades e intereses egoístas, pero el funcionamiento sistémico de la economía moderna genera una dependencia recíproca que hace que cada uno solamente puede satisfacer sus propios intereses o necesidades en la medida en que produce algo satisfactorio para las necesidades de todos los demás. Este proceso se transforma para Hegel en el más potente sistema de integración de la sociedad moderna, en el cual los fines particulares de los individuos producen un fin universal que no estaba en su propósito y genera una estrecha interdependencia de todos. Pero este resultado no es pacífico sino conflictivo y ha necesitado de la intervención reflexiva del Estado para equilibrar de algún modo el funcionamiento del mercado y evitar que la sociedad se destruya a sí misma.

El mayor problema de la revolución industrial y de la economía capitalista, que Hegel analiza ya muy críticamente, no es por cierto la mencionada venganza de la naturaleza, sino la creciente desigualdad social, el incremento de la pobreza y la concentración de la riqueza y del poder económico que condiciona al poder político y opone resistencia a la necesaria intervención del Estado para controlar y ordenar el funcionamiento del sistema económico. Parece por lo tanto que la astucia de la razón, que opera a nuestras espaldas, es también falible o ciega e indiferente al destino de los

individuos, como la fatalidad de la naturaleza, y se necesita de la astucia del hombre, no ya mediante la técnica, sino mediante la política del buen gobierno, para controlar su irracionalidad. Avanzando en la historia posterior a Hegel habría que decir sin embargo que el poder de la instancia política del Estado moderno parece estar llegando a su fin, porque la teleología inmanente de la cosa misma en la época de la globalización supera ampliamente la capacidad y los medios de los Estados nacionales. En esta nueva etapa del proceso de la historia se requieren otras formas e instituciones más eficaces para la gobernanza política.

En los comienzos del Siglo XIX observaba ya Hegel como la máquina y el avance de los medios técnicos y económicos, el capital, dejaban de ser medios para el trabajo y la satisfacción de las necesidades, y se transformaban de hecho en fines en sí mismos y en generadores de nuevas posibilidades, deseos y fines antes impensados. Los medios engendran nuevos fines y con el progreso de los medios, de los fines y de los objetos de la producción se engendran o se producen también nuevos sujetos de la acción o se cambia sustancialmente el hombre mismo, y aparecen nuevos tipos humanos (como el burócrata estatal, el político profesional, el empresario, el homo oeconomicus, etc.). La transformación del mundo, la creación de nuevos objetos, y la transformación de las formas de ser del hombre son las dos caras de un mismo proceso. Mediante el trabajo la naturaleza es incorporada a la historia y el mundo deja de ser ya un mero objeto contrapuesto al sujeto; pasa a ser un mundo histórico, el mundo del hombre, el polo objetivo de su propio ser. En el mundo trabajado, "mediado" por la propia actividad del hombre, éste se encuentra como en su casa (*bei sich selbst*).

El relato de esta primera parte de mi exposición es muy parcial, y por lo tanto falso. Ha estado centrado en la relación del hombre con la naturaleza mediante el trabajo, porque esta relación nos permite reconstruir de manera más clara y sencilla la génesis de la rehabilitación de la teleología en la filosofía real de Hegel y comprender los elementos de su concepción de la dialéctica del fin y los medios. Para tener una visión integral y verdadera del proceso teleológico de la realización de la libertad o del espíritu en el mundo habría que estudiar al mismo tiempo, o inmediatamente, la otra dimensión de la relación entre los sujetos en el campo social y político de la historia, desde la lucha por el reconocimiento en el estado de naturaleza hasta la constitución del estado de derecho y las instituciones. En lugar de seguir con esa otra parte de la filosofía

real, que es la filosofía del espíritu, del derecho y de la historia mi exposición va a pasar ahora directamente al nivel más abstracto de la lógica del concepto de la teleología.

2. Segunda parte

2.1. Finalidad interna y externa

La idea de la teleología, rehabilitada de manera reflexiva en los análisis concretos del proceso del trabajo de la filosofía real, cobrará luego una significación sistemática más amplia y fundamental en el "Prólogo" de la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*. La rehabilitación iniciada en la *Filosofía real* de Jena tiene lugar en conexión con los estudios directos de la fuente aristotélica de este concepto que Hegel realiza en este mismo período.[7] El conocimiento de primera mano de la concepción original de Aristóteles le permite superar las deformaciones posteriores de esta doctrina y enfrentar con buenos argumentos la crítica moderna tan generalizada de la teleología.

En *Creer y saber* (1802) había escrito Hegel que "el punto de vista más interesante del sistema kantiano" está en la *Crítica de la facultad de juzgar*, porque allí "considera Kant a la teleología como el término medio entre el concepto de naturaleza y el concepto de libertad" (Hegel, 1994, 55, 56 y 61). Pero no obstante la significación para la estética de la determinación kantiana de la obra de arte mediante el concepto de finalidad, en el plano ontológico su manera de tratar el problema no consigue superar el dualismo de la causalidad mecánica de la naturaleza y el pensamiento teleológico. En la *Ciencia de la lógica* precisa su reconocimiento a Kant en la doctrina de la teleología: "Uno de los mayores méritos de Kant en filosofía consiste en la distinción que ha establecido entre la finalidad relativa, o *extrínseca*, y la finalidad *intrínseca*", y en haber visto que "la oposición entre la teleología y el mecanismo es, ante todo, la oposición

[7] "En los manuscritos para las *Lecciones de 1805/06,* en conexión con una nueva recepción de Aristóteles, adopta Hegel el concepto de fin como central para su pensamiento" (Kimmerle, 93). Para documentar estos estudios aristotélicos de Hegel en este período remite el citado autor al informe de G. A. Gabler: *Hegel in Jena i. J. 1805/06* (Kimmerle, 1967, 71 y n. 8). También a la traducción que Hegel realiza del *De anima* III de Aristóteles, publicada por Kern (1961, 49-65). Del informe de Gabler ha incluido J. M. Ripalda una traducción parcial en la "Introducción" a su edición española de la *Filosofía real* (1984, XI-XVI).

universal entre libertad y *necesidad"* (WL, 440-441; CL, 650).[8] En ese lugar expone también su crítica a la solución kantiana de este problema.

En su propio análisis de como se articula la posición consciente de fines por el hombre con las conexiones de la causalidad natural parte Hegel del problema del dualismo kantiano para mostrar en cambio que entre finalidad y causalidad no hay ninguna contraposición irreductible. No se trata de dos esferas cerradas e incomunicadas como se muestra claramente en la técnica por cuya medio, sin interrumpir las conexiones del sistema de la causalidad, sino apoyándose en ellas, introduce el hombre en la naturaleza material sus orientaciones teleológicas y la hace trabajar para sus propios fines. "El fin opone un objeto como medio, deja que este se fatigue en su lugar, lo expone al desgaste y se preserva detrás suyo contra la violencia mecánica".

En el capítulo sobre "La teleología" del libro III de *La Ciencia de la lógica* resuenan los ecos de la filosofía real:

> El hecho de que el fin se ponga en relación *mediada* con el objeto e *interponga* otro objeto entre él y la realidad, esto es la *astucia* de la razón (*die List der Vernunft*) [...] En su relación directa o inmediata con los objetos el hombre ingresaría él mismo, con su propio cuerpo, en una relación mecánica o química en la cual quedaría sometido al grave riesgo de lastimarse o perecer debido a las contingencias de los procesos naturales (WL, 452-453).

Un poco más adelante el autor precisa y generaliza el principio enunciado en Jena sobre la herramienta como algo más valioso que los fines que con ella se consiguen: la precisión está en la acotación de esta inversión a los *fines extrínsecos*, de la actividad externa, y la ampliación está en la referencia a los *medios* en general: "[…] *el medio* (*das Mittel*) *es algo superior a los fines finitos de la* acción teleológica *externa*". El subrayado es de Hegel. Estos pasajes de la *Lógica* resultarían enigmáticos o indescifrables si no se recuerda el análisis sobre la herramienta en la *Filosofía Real*. A continuación nos sorprende el autor de nuevo en este lugar de *La Ciencia de la Lógica* con sustantivos que producen el efecto de un quiebre en el nivel de lenguaje lógico formal ya que son términos del lenguaje artesanal, o campesino: como *das Werkzeug* y el nombre propio de la herramienta más pesada de labranza de la tierra: *der Pflug*. "*El*

[8] Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik II*, pp. 440-441 (Hegel, 1970, t. 6, 440-441). Se cita en adelante con la sigla WL con el número de página de la edición mencionada, seguida de la referencia a la traducción castellana CL (Hegel, 1976).

arado es más digno de honra que los productos de goce inmediato obtenidos por él, que son los fines del trabajo con esta herramienta" (WL, 453).

El tema de la teleología se introduce en la *Lógica* con esta observación: "Donde se percibe una *finalidad* se admite una inteligencia como su causa; es que para el fin se requiere la propia existencia libre del concepto" como se da en la acción humana. A partir de esta presuposición se deriva la contraposición de la *teleología* y el *mecanismo*, porque un objeto mecánico es esencialmente aquel que obedece a determinaciones externas y en el que no se manifiesta ninguna forma de *autodeterminación* (WL, 436). La diferencia entre causas que producen meramente un efecto y las que se orientan a un fin se relaciona también con el problema de las concepciones opuestas acerca de la esencia del mundo como el resultado de *un ciego mecanismo natural* o como la obra de *un entendimiento que se determina conforme a fines*. "La antinomia del *fatalismo*, con su *determinismo* y de la *libertad* se corresponde de igual manera con la oposición del mecanismo y la teleología" (WL, 437-438).

En su rehabilitación de la teleología argumenta Hegel que el descrédito en que había caído este punto de vista de la explicación teleológica en la época moderna y su derrota frente al mecanicismo se debe a la forma extrincesista en que había sido concebido el fin por la metafísica. En *Creer y saber* criticaba ya duramente la pervivencia encubierta de aquel viejo concepto de la teleología en la filosofía de Fichte, "según el cual –escribe Hegel, la naturaleza no es nada en sí misma, sino que solamente es en relación con algo otro", porque esta concepción de "la antigua teleología refería [cada cosa] singular en la naturaleza a fines que están fuera de esa singularidad [...]". (Hegel, 1994, 177-178).

Esta misma crítica es retomada en la *Fenomenología del espíritu* (PhG, 16; FE, 17) y en la *Ciencia de la lógica*. "En la medida en que el principio teleológico se concibió como dependiente del concepto de una inteligencia *extramundana* […] tanto más pareció alejarse este principio de las verdaderas investigaciones de las ciencias naturales que quieren conocer las propiedades de la naturaleza, no como extrañas a ésta, sino como *determinidades inmanentes*". Este principio de la explicación inmanente, que es esencial a su propio método, se puede vincular a Espinoza, pero aquí el autor de la *Ciencia de la lógica* da a entender haberlo tomado de "las investigaciones de las ciencias naturales, que solamente reconocen como válido (o como una comprensión conceptual) un conocimiento de esta clase" (WL, 438; CL, 648). Esta crítica de la

finalidad externa se vincula, desde los escritos de juventud, con el rechazo de la concepción antropocéntrica del mundo como organizado teleológicamente para el goce y la felicidad del hombre. Ya hemos visto en el *Diario de viaje por los Alpes* de 1796 el fuerte repudio de esta concepción que llama irónicamente "física teológica". En el citado lugar de la *Lógica* no se refiere ya a la finalidad externa como una pretensión explicativa teológica, sino que la considera simplemente como "la concepción privilegiada por la piedad religiosa", es decir, como un saber vulgar de la conciencia popular.

En el "Prólogo" de la *Fenomenología* de 1807, que es un texto sistemático posterior a la redacción de la obra, anticipa Hegel en fórmulas condensadas unas cinco tesis fundamentales que, como él mismo reconoce: "solamente podrán justificarse mediante la exposición de todo el sistema": 1) En la filosofía "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también, y en la misma medida como *sujeto*"; 2) todo punto de vista parcial o abstracto es falso, porque "lo verdadero es el todo" (*das wahre ist das Ganze*); 3) "de lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, y que solamente al final es lo que él es en verdad"; porque lo absoluto 4) "es un *devenir otro* que necesita ser reabsorbido, es mediación" (PhG, 13-15; FE, 15-17); 5) el quinto enunciado afirma finalmente que: "todo lo que se ha dicho antes podría expresarse también diciendo que *la razón es un hacer teleológico*".[9] Con esta expresión introduce el breve tratamiento de la teleología en este famoso "Prólogo", e inmediatamente se remite allí a la doctrina aristotélica: "Aristóteles determina la naturaleza como hacer teleológico", pero como la naturaleza de la cosa es principio inmanente (*archè en autô*), el fin que traza la dirección al dinamismo de los entes no puede ser buscado por lo tanto en otro lugar más que en su propia *esencia*.

Hegel unifica o pone en continuidad, como distintos momentos de un mismo proceso, esta teleología inmanente de la naturaleza propia de los entes (*tà ónta physei*) con la teleología cosmológica y metafísica del primer motor y del acto puro, que mueve como lo amado, atrayendo. Al párrafo arriba citado le sigue este otro en el que aflora todavía el pensamiento aristotélico: "El fin es lo inmediato, lo quieto [o inmóvil] que es *por sí mismo* motor, y por tanto, *sujeto*. Su fuerza para mover, vista en abstracto, es el ser-para sí, o la pura negatividad. El resultado es lo mismo que el comienzo, pero solamente porque el comienzo es *fin* [puesto que el fin es la primera de las causas, y este

[9] "daß die Vernunft das zweckmäßige Tun ist" (PhG, 16; FE, 17). El subrayado es nuestro (JDZ).

es inmanente a la cosa misma] [...]" (PhG, 16-17; FE, 17). Aquí el motor inmóvil, principio teleológico de la metafísica aristotélica, queda reducido al momento abstracto de la pura negatividad como el primer momento de una libertad que se autodetermina como fin.

El concepto propiamente hegeliano del fin no es entonces la anticipación inmediata y simple de un punto exterior al proceso, sino su sentido inmanente. Se puede considerar también como el resultado del proceso, pero en tanto éste contiene en sí los momentos de su automediación. "El fin es lo universal concreto, que tiene en sí mismo el momento de la particularidad y de la exterioridad y que, por ende, es activo y constituye el impulso a separarse de sí mismo" (WL, 443; CL, 651). "El espíritu es acción, la actividad (*die Tätigkeit*) es su esencia, y él es el producto de su actividad (*sein Produkt*)" (VG, 55. *Cf. también* 74).

La recuperación hegeliana de la finalidad se plantea en confrontación tanto con la teleología de la metafísica teológica tradicional, como con el mecanicismo moderno. Resulta a primera vista sorprendente, considera el autor, que en la disputa entre el mecanismo y el finalismo el primero haya podido imponerse en la edad moderna como más apto para la comprensión de las cosas en sí mismas. Esto ha sido posible solamente como consecuencia de la deformación del concepto de la teleología y del oscurecimiento del sentido de la finalidad interna, que ya había sido comprendida por Aristóteles. "Puesto que el fin es el concepto mismo en su existencia, por lo tanto puede parecer extraño que el conocimiento de los objetos a partir de sus conceptos aparezca más bien como un salto por encima de ellos, en un elemento exógeno." La crítica del mecanicismo se apoya precisamente en el mismo principio de la explicación inmanente que este invoca contra la metafísica. No se comprende argumenta Hegel cómo "el mecanicismo, para el cual la determinación de un objeto es puesta externamente en él por un otro, pueda ser considerado como un punto de vista más inmanente que la teleología" (WL, 438; CL, 648). El movimiento trasmitido por el choque de otro objeto externo no puede explicar nada de la naturaleza y la dinámica propia de una cosa.

"La finalidad se demuestra como la verdad del mecanismo" (WL, 437-438), el cual puede considerarse en algún sentido como un principio inmanente, pero en tanto la exterioridad que determina al objeto es, a su vez, solamente otro objeto igual en el cual reside siempre un momento de la totalidad. Los principios mecánicos no son entonces

externos a la propia naturaleza comprendida como una totalidad de alguna manera organizada conforme a principios teleológicos.

2.2. El fin y los medios

La trasposición al mundo natural de la idea metafísica de un fin trascendente, que reviste un significado religioso, o es Dios mismo como fin último, había sido según Hegel la extrapolación de una mala teología, o del desborde de la piedad religiosa, que oscurecieron el sentido de la teleología aristotélica, y han tenido como efecto también la generación del dualismo y la contraposición del fin y los medios. Estos últimos quedan devaluados y, si bien pueden ser necesarios, se tiende a la mayor economía de medios, dado que ellos no valen por sí mismos sino sólo en tanto hacen posible alcanzar el fin. La secreta aspiración del romántico o del místico sería ahorrar los medios y el largo camino para alcanzar de un salto o "de un pistoletazo" inmediatamente el fin. Frente a este inmediatismo sostiene Hegel de manera provocativa en la *Fenomenología* que "el fin por sí mismo es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad efectiva y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja detrás de sí [...] La cosa no está agotada en el fin, sino que se despliega en su *desarrollo*; y el mero resultado no es el todo efectivamente *real*, sino que lo es en unión con su devenir" (PhG, 5; FE, 8). En el lenguaje del mundo de la vida podemos decir entonces que vamos en camino, tenemos una meta, pero el camino importa por lo menos tanto como el fin.

La rehabilitación hegeliana de la teleología se desvincula de todo trasfondo teológico, no es la exaltación de ninguna concepción sustantiva del fin, sino que está centrada en la acción y comprende la puesta en valor de los medios (HGW, 6.300) y del proceso teleológico de la mediación. "El medio es activo y poderoso" –escribe Hegel. "El fin es lo quieto, lo inmóvil", el resultado escueto de un proceso que es el que contiene el poder de realizar el fin. "El medio es superior al fin del deseo porque este es singular, mientras que el medio comprende todas las singularidades" (HGW, 8.207). La universalidad de los medios y su crecimiento acumulativo genera a su vez las condiciones para proponerse y alcanzar nuevos fines, no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente nuevos. La disponibilidad de los medios abre y expande el horizonte de los fines, engendra la idea y el deseo de nuevos fines.

La inversión de los valores relativos de los medios y el fin externo de la acción se fundamenta en dos razones. La primera se refiere a la duración y la segunda a los efectos de poder intrínseco al medio, tal como se enuncian en el siguiente párrafo: "La herramienta se mantiene, mientras el goce inmediato de lo producido desaparece y se olvida. En sus instrumentos de trabajo posee el hombre el poder sobre la naturaleza exterior, aunque por sus fines está más bien sometido a ella" (WL, 453). El fin del deseo es la manifestación de una carencia, o de una indigencia del sujeto, y de su dependencia con respecto a la naturaleza; los medios son en cambio la objetivación de su poder sobre la naturaleza y la fuente de la riqueza.

La inversión de las relaciones del fin y los medios tiene lugar también de manera análoga en el campo social, a través de la reconstrucción racional de la figura simbólica de la lucha por el reconocimiento. El primer resultado de este conflicto, con el cual se termina la lucha violenta del estado de naturaleza, es la forma primitiva del reconocimiento unilateral en la estructura de la relación de dominación y servidumbre. El siervo queda reducido a ser un medio al servicio del señor. Pero en esta relación de servidumbre y trabajo forzado realiza un aprendizaje que lo convierte en el amo de las cosas y de sí mismo. El medio es activo y se transforma, mientras el fin de su acción, el amo, permanece ocioso, sin cambio alguno y esclavo de sus deseos, que solamente puede satisfacer mediante la servidumbre del otro (*cf.* D'Hondt, 1971, 263).

El desarrollo de la vida personal y de la historia de los pueblos muestra cómo en el proceso teleológico el momento culminante y más significativo puede tener lugar de manera impensada en un momento cualquiera del proceso. Puede ser hoy, o fue ayer, o quizás será todavía mañana. Pero el fin realizado (*der Ausgeführte Zweck*) no tiene que identificarse con el momento retrospectivo del juicio, porque la apreciación del todo es un juicio reflexivo cuya verdad se hace evidente solamente al final, en la perspectiva de la totalidad del proceso de la vida o de una época de la historia. "El búho de Minerva despliega sus alas al atardecer". Cuando el día está finalizando llega la hora del ave nocturna que sobrevuela los techos y tiene la perspectiva del espectador externo para ver y juzgar el todo del proceso, pero esto acontece cuando todo ha terminado y el actor ya ha salido de escena.

Bibliografía

D'Hondt, J. (1971) *Hegel, Filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu.
D'Hondt, J. (1973) "Teleología y praxis en la *Lógica* de Hegel", en D'Hondt, J. (ed.), *Hegel y el pensamiento moderno*, Bs. As., Siglo XXI.
Hegel, G. W. F. (1966) *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, trad. de W. Roces.
__________ (1967) *System der Sittlichkeit*, Hamburg, Felix Meiner
__________ (1968ss.) *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften u. Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Felix Meiner.
__________ (1970) *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp.
__________ (1976) *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, trad. de A. y R. Mondolfo.
__________ (1978) *Escritos de juventud*, México, FCE, edición, introducción y notas de J. M. Ripalda.
__________ (1980) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* I, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Felix Meiner.

__________ (1984) *Filosofía real*, México, FCE, edición y traducción de J. M. Ripalda.
__________ (1988) *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner; beruht auf dem Text der kritischen Edition, Hegel, G. W. F., Gesammelte Werke, Bd. 9.
__________ (1988) *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, trad. de J. L. Vermal.
__________ (1994) *Creer y saber*, Barcelona, Norma, trad. de J. A. Díaz.
Hoffmeister, J. (1974[2] [1936[1]]) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
Kern, W. (1961) "Eine Übersetzung Hegels zu De anima III, 4-5", *Hegel Studien*, 1, pp. 49-88.
Kimmerle, H. (1967) "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)", *Hegel Studien*, 4, pp. 21-99.
Lukács, G. (1970) *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Grijalbo.
Riedel, M. (1965) *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, Kohlhammer.

Abreviaturas

Rph: *Rechtsphilosophie* (1970, t. 7) (*Filosofía del derecho*)

SS: *System der Sittlichkeit* (*Sistema del mundo ético; la Eticidad*).

HGW 6: *Hegels Gesammelte Werke*, tomo VI (*Filosofía del espíritu*).

HGW 8: *Hegels Gesammelte Werke*, tomo VIII.

HFR: Hegel, *Filosofía real.*

PhG: *Phänomenologie des Geistes*.

FE: *Fenomenología del espíritu.*

WL: *Wissenschaft der Logik II* (1970, t. 6).

CL: *Ciencia de la lógica.*

VG: *Die Vernunft in der Geschichte* (*Introducción a la filosofía de la historia*).

Tres incursiones en la *Ciencia de la lógica* de Hegel

Jorge Eduardo Fernández (UNSAM – USAL, San Miguel)
jorgeedufer@fibertel.com.ar

La Ciencia de la lógica es una obra que, debido a su trama sistemática de mediaciones y a su conformación tanto interna como formal, nos plantea serias dificultades de acceso, nos sigue cuestionando como una totalidad y nos exige ensayar diferentes estrategias de abordaje.

Propongo en este texto, desarrollar una estrategia, o método de lectura, basado en "incursiones" como un modo de resolver la complejidad y extensión de la Ciencia de la lógica. Se trata de una opción por detenerse, mediante cada incursión, a profundizar distintos pasajes de la obra con la intención de que las conexiones internas, contenidas en cada tópico seleccionado, sean las que permitan recomponer su significado respecto a lo totalidad de la obra.

En la presente exposición me propongo plantear, mediante tres "incursiones", cuestiones que considero principales en lo que respecta a cada una de las tres doctrinas que componen la obra. Estas tres incursiones se concentran en los siguientes temas:

1. En el desarrollo del concepto de "Dasein" en la Doctrina del ser.
2. En el concepto de "Reflexión" como clave de comprensión de la Doctrina de la esencia y del ulterior traspaso de la Lógica Objetiva a la Subjetiva.
3. En la "Libertad" como idea principal de la Doctrina del concepto.

1. La Lógica del ser, el concepto hegeliano de Dasein

La primera incursión de las tres propuestas tiene su lugar de acceso en el segundo capítulo de la primera sección de la Doctrina del ser titulado: Das Dasein.

El propósito de esta incursión es el de destacar la relevancia de este capítulo en lo que respecta a la Lógica del ser y con ella en toda la Ciencia de la lógica y, si se quiere también, en la comprensión que podamos tener del pensamiento de Hegel.

La “facticidad” del Dasein constituye en la Ciencia de la lógica el momento de la finitud. Dicho capítulo se aboca al despliegue de las determinaciones inherentes al ente que en su “estar siendo” contienen y determinan la conformación de “lo lógico”.

La Doctrina del ser es habitualmente presentada como Lógica del traspasar (Übergehen). En términos de Hegel, se trata del devenir en y del ser determinado o Dasein comprendido éste en la “forma del ser”.

Si bien la Lógica comienza a partir de la “Determinidad” (Bestimmtheit) del ser inmediato e indeterminado, éste solo puede ser “hecho” desde la oposición que el ser del inicio mantiene con el “Dasein” en tanto “ser determinado”.

Dice Hegel: Al ser del inicio, “[…] el carácter de indeterminidad tan solo le compete en oposición a lo determinado […]”[1] (1832).

Esta aclaración resulta de suma importancia para situarnos en el desarrollo de la Lógica del ser. El ser determinado, Dasein, es concebido como la mediación ya existente de la cual parte la génesis y el ulterior proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías.

Ante la precisión terminológica requerida por la obra misma, también impuesta a los que pretendemos hablar de ella, debemos advertir que si bien podemos comprender a la Ciencia de la lógica como un proceso de deducción de las categorías, toda esta deducción es expuesta, mediante un rediseño de la organización y exposición del sistema de la razón, que incluye también la transformación de los conceptos de “deducción” y de “categoría” en sí mismos. Siendo más precisos debemos decir que, en la Ciencia de la lógica asistimos a la génesis y desarrollo de las categorías, convertidas ellas mismas en “momentos” del despliegue de “lo lógico”.

La dificultad genético-expositiva del capítulo dedicado al Dasein, radica en que las determinaciones surgen, nacen, con el determinar mismo. Lo que comúnmente comprendemos como deducción se convierte en el proceso de despliegue (Entwicklung) y desarrollo (Darstellung) de las categorías o “momentos”.

Los antecedentes más nítidos que encontramos en los escritos de Hegel respecto a la maduración del concepto de Dasein, son los siguientes: 1. En principio la Lógica de Jena (1805) la cual comienza, curiosamente sin títulación, con el desarrollo de las “determinaciones simples”, “an-sich”, “für-andere”, y “für-sich”, las cuales, mediante reiterados ensayos expositivos se conservan en la urdimbre de la trama categorial del

---

[1] “[…] aber an sich kommt ihm der Charakter der Unbestimmtheit nur im Gegensatz gegen das Bestimmte […]” (71.9).

Dasein hasta la edición de 1832. 2. La otra obra de importancia es la Enciclopedia para la clase superior que Hegel dictara en Nüremberg en 1808. En ella ya aparece, en la entonces denominada: "Lógica ontológica" (ontologische Logik), el título: Dasein (§ 17), en cuyas escasas líneas Hegel ya expone las proposiciones principales sobre el tema. 3. Como puede resultar obvio, el capítulo segundo de la primera edición del Ser publicada en 1812.

Mediante el desarrollo del Dasein Hegel pretende exponer el concepto clave para la exposición y comprensión de todo su pensamiento, el concepto de "infinito determinado". Podemos entender, por esto mismo, que se trata de un pasaje cuya redacción le ha costado a Hegel varios intentos. Una constatación que muestra lo recién planteado consiste en que, los párrafos dedicados a la formulación de este concepto, conforman el pasaje de la obra de Hegel al cual más correcciones y ensayos de formulación le ha dedicado. Aún más, si tomamos en cuenta las modificaciones realizadas a la versión de 1812, aún podemos decir que hay ciertos párrafos de la publicación de 1832 que aún conservan rasgos de ensayo en su modalidad de su exposición.

Dejando de lado todas estas consideraciones generales y concentrándonos en la cuestión propuesta, lo que en esta primera incursión quiero plantear y, del mismo modo poner en consideración, es la radicalidad que Hegel le asigna al concepto de Dasein. Dasein es en tanto momento de la finitud, tal como lo plantea Wolfgang Marx (1972, 111), el momento contra idealista de la filosofía de Hegel.

Como indicamos, Hegel comienza dicho capítulo definiendo al Dasein como "ser determinado" (bestimmte Sein), pero agrega que, su ser determinado hay que comprenderlo en su transitividad, es decir, como "determinidad que está siendo" (seiende Bestimmheit).

Lo significativo, es que Hegel concibe al Dasein como un ente "concreto" (ein Konkretes) (Hegel, 1832, 104.36) y lo opone, de este modo, a la abstracción del puro ser del inicio. Esta concretes es completada por Hegel al afirmar la facticidad del Dasein. Dasein es "lo fáctico" (Das Faktische) (1832, 110.2), de este modo, anticipa y opera como posición anterior a toda deducción de principios. "Fáctico" implica un estar presente (vorhanden) ya devenido, ya traspasado, y no un axioma o principio propuesto (pro-puesto). El desarrollo de este segundo capítulo ha de ser comprendido, en el sentido de la facticidad del Dasein, como señalamientos pre-pro-posicionales que surgen del despliegue de la referencialidad inherente al ser del Dasein.

Ahora bien, la concretes y facticidad del Dasein debe ser expuesta mediante el devenir propio de la transitividad, de su estar-siendo. Ni la rigidez adquirida por el concepto de substancia, ni la determinación exterior basada en la distinción entre fenómeno y cosa en sí resultan aptos para tal propósito. De lo que se trata es de exponer al Dasein a partir de la doble referencialidad que lo conforma. El desarrollo de la denominada "reflexión interior" parte de la concepción del Dasein como ser que en él (an ihm) es, a la vez, "en-sí" "para-otro" (an-sich für-andere).

Según plantea Hegel respecto a la unidad del Dasein como ser que está siendo a la vez "en sí – para otro" ("an sich – für andere"): "Es esta una diferencia, que pertenece solamente al desarrollo dialéctico, y que el filosofar metafísico, al cual pertenece también el (filosofar) crítico, no conoce; […]"[2] (1832, 118).

2. La reflexión de la esencia, Eckhart con Spinoza

La siguiente incursión la situamos en la Segunda Sección de la Doctrina de la Esencia titulada: La aparición (Die Erscheinung).[3] En ese pasaje nos encontramos en el centro mismo de la Doctrina de la esencia y, además, del desarrollo de la Ciencia de la lógica en su totalidad. En la aparición se efectúa el traspaso reflexivo que media el aparecer inmediato de la esencia con la realidad efectiva (Wirklichkeit).

El Dasein desarrollado en la Doctrina del ser a partir de su singularidad y diferencia cualitativa, es concebido en la Doctrina de la esencia desde su relación refleja con la esencia en tanto "existencia" en general (Existenz). La aparición media pues el traspaso entre "existencia" y "realidad efectiva".

Hegel plantea al respecto que, de manera semejante a la proposición de fundamento (Satz von Grund), debiéramos plantear una proposición de existencia que afirme: "Todo lo que es, existe" (Alles was ist, existiert) (1813, 105). A párrafo siguiente Hegel se refiere a las pruebas de la existencia indicando que la prueba es la comprobación de la existencia en relación con el conocimiento y, por lo tanto, constituye una mediación reflexiva. A diferencia de ellas, de lo que se trata en el desarrollo de la Doctrina de la esencia, es de concebir a la existencia desde su brotar: la aparición.

---

[2] "Es ist dies ein Unterschied, der nur der dialektischen Etwicklung angehört, dem das metaphysiche Philosophieren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt; […]".

[3] Duque (2011, 440, n. 5) traduce el término "Erscheinung" por "Aparición".

Respecto de la capacidad probatoria de la existencia dice Hegel: “El saber debe llegar –según se dice– a este resultado: que él nada sabe, es decir que abandona de nuevo su movimiento mediador y las determinaciones que dentro de este movimiento vienen a darse” (1813, 107).

El despliegue de la esencia no alcanza a mediar la existencia, a probarla, sino que, mediante la aparición, continúa su despliegue hacia el concepto. Por ello, Hegel plantea que la verdad de la afirmación: “La esencia de Dios es un abismo para la razón finita” radica en que: “la esencia misma es ella de hecho un abismo”, entiéndase, carente de fundamento.

Agrega Hegel: “Por el fundamento, la mediación se asume, pero sin dejar que el fundamento siga debajo, de suerte que lo que brotara de él fuera una cosa puesta que tuviera su esencia en alguna otra pate, a saber dentro del fundamento, sino que este fundamento es, en cuanto desfondamiento (Abgrund = abismo)”.[4]

Simon Knaebel, en un breve artículo (2002) remite a este pasaje de la Lógica de la esencia con la pretensión de mostrar la cercanía entre el Maestro Eckhart y la dialéctica hegeliana. En las Lecciones sobre Filosofía de la religión de 1824, defendiéndose del panteísmo y aclarando, ante todos aquellos que aun dedicándose a la teología no alcanzan a comprender el carácter especulativo de la intimidad de la existencia divina, dice Hegel:

> El maestro Eckhart, […] dice, entre otras cosas, en una de sus predicaciones, acerca de esta intimidad: “El ojo con el que Dios me ve es el ojo con el que yo lo veo; mi ojo y su ojo son una sola cosa. En la justicia yo seré pesado en Dios y Él en mí. Si Dios no existiera, yo no existiría; si yo no existiera Él no existiría. Pero no es necesario saber esto, porque hay cosas que se malentienden fácilmente y que no pueden ser captadas sino en el concepto” (1993, t. I, 248).

Hegel logra captar su afinidad con el pensamiento de Eckhart al coincidir en que la íntima unidad con el Espíritu divino de todo ser que “en sí” es “para sí” solo puede ser concebida mediante y a partir de “la naturaleza del concepto”.

En la Lógica de la esencia la tarea de la reflexión radica en mediar el modo de comprender la identidad del absoluto y como éste se relaciona con sus atributos. Pero, para lograr su propósito, el movimiento de reflexión de la esencia ha de fluidificar la rigidez del concepto spinoziano de substancia.

[4] LW. Cito la traducción de Félix Duque, en ella se quiere acentuar el carácter positivo del “abismo” en tanto que mediación que opera en el “desfondamiento” de la esencia.

El planteo de Hegel señala que el absoluto se escurre de las determinaciones del ser y de la esencia, no se deja pensar dentro de la esfera de dominio de la necesidad. En el movimiento reflexivo de la esencia, el absoluto es tanto "Grund" como "Abgrund"; fundamento y desfundamentación.

La diferencia entre la concepción de la substancia absoluta de Spinoza y la de Hegel, queda planteada en el pasaje titulado: El absoluto (Das Absolute) y de manera especial en la nota a El modo del absoluto (Der Modus des Absoluten).

En la misma línea de cuestionamiento que en el capítulo segundo de la Lógica del ser, Hegel le reconoce a Spinoza el mérito de haber elevado la substancia al absoluto, pero lo que le cuestiona es que no haya comprendido que esto mismo comprendía un abajamiento del absoluto.

Esta fluidificación y puesta en movimiento de la rigidez de la substancia, conlleva, al mismo tiempo, su tránsito al concepto. En el fondo, lo que Hegel le recrimina a Spinoza es que no haya alcanzado a comprender que la substancia es sujeto.

3. La lógica del concepto como lógica de la libertad

Llegamos a la tercera incursión propuesta y nos situamos en la Lógica del concepto. En sus primeras páginas Hegel afirma:

"El concepto no es el abismo de la substancia informe o la necesidad como identidad interna de las cosas o circunstancias que se limitan entre ellas, sino la absoluta negatividad que forma y crea […]" (1816, 35).[5]

Hacia el final de la Lógica, en los primeros renglones de la sección dedicada a la Idea, encontramos expresado el punto de partida de la Lógica del concepto del siguiente modo: "La idea es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo o sea lo verdadero en cuanto tal" (1816, 205).[6]

No sin omitir otros aspectos de importancia quiero destacar la expresión "concepto adecuado" (adäquate Begriff). La finalidad de la obra de Hegel, y según él la de la filosofía y su historia, se define en torno a la tarea de preparación del concepto para que él conciba la exposición objetiva de la verdad de la idea.

[5] "[…] der Begriff ist nicht der Abgrund der formlosen Substanz oder die Notwendigkeit als die innere Identität voneinander verschiedener und sich beschränkender Dinge oder Zustände, sonder als absolute Negativität das formierende und Erschaffende, […]".

[6] "Die Idee ist der adäquate Begriff, das objektive Wahre oder das Wahre als solches".

La dificultad de su concepción y desarrollo queda planteada en los primeros renglones que tratan "Del concepto en general". Allí Hegel afirma: "Es tan imposible llegar a explicar de modo inmediato la naturaleza del concepto, como exponer directamente el concepto de cualquier otro objeto". (1816, 5).

"La naturaleza del concepto" (die Natur des Begriffes) está a la base de todo objeto, pero es imposible comenzar por ella.

Esto nos permite divisar una línea de desarrollo que, habiendo pasado por la mediación de la Lógica de la esencia, permite reiniciar el desarrollo, ahora en el nivel del resultado.

A diferencia de la Lógica objetiva, en la Lógica subjetiva el desarrollo es planteado a partir de "la naturaleza subjetiva del concepto". Es en el plano de esta identidad entre concepto y sujeto, contenida en la noción de "naturaleza subjetiva del concepto" donde se asienta la adecuación. La inmediatez del ser y la reflexión exterior de la esencia han sido traspasadas, con lo cual la inmediatez del inicio en el concepto no es ni indeterminada ni externa, sino concebida. Es el inicio del concepto a partir de su naturaleza genéticamente concebida mediante la Lógica objetiva.

El concepto, como resultado, reconoce como pertenecientes a su actividad a todas las determinaciones objetivas. En palabras de Hegel: "Así el concepto es la verdad de la substancia, y como la manera determinada de la relación de la substancia es la necesidad, la libertad se muestra como verdad de la necesidad y como la manera de relación del concepto" (1816, 6).[7]

El punto de unión y traspaso en el cual se encuentran substancia y sujeto, naturaleza y espíritu, necesidad y libertad, está ubicado al inicio de la Doctrina del concepto. Recién en ella es asumido como acto de libertad, la arbitrariedad (Willkür) de la decisión (Entschluß) hecha al inicio de la Lógica: la de animarse a "tomar al pensamiento en cuanto tal".

En la Lógica del concepto el inicio alcanza la libertad del acto de iniciar. La verdad radica pues en la libertad del concepto y en el ulterior desarrollo de sus determinaciones, es decir, adecuado en el despliegue de la idea.

Este "hacer" iniciante, esta decisión (Entscheidung), invierte la relación entre libertad y necesidad, espíritu y naturaleza, objetividad y subjetividad. Con términos del

---

[7] "So ist der Begriff die Wahrheit der Substanz, und die indem die bestimmte Verhältnisweise der Substanz die Notwendigkeit ist, zeigt sich die Freiheit als die Wahrheit der Notwendigkeit und als die Verhältnisweise des Begriffs".

propio Hegel, podemos decir que en el "poder libre", que bien podríamos llamar "libre amor y beatitud sin límites", se efectúa la adecuación del concepto al saberse despliegue de la idea.

Dando respuesta incluso a la cuestión planteada en los primeros renglones de la Introducción a la Fenomenología del espíritu, en la Lógica del concepto llegamos a comprender que el método, al igual que el concepto, no puede ser explicitado al inicio, más bien ocurre de manera inversa, recién con el método comienza la exposición del inicio.

Dicho pasaje se encuentra en el último capítulo de la Ciencia de la lógica que Hegel dedica a "La idea absoluta", la cual "es la identidad de la idea teórica y de la idea práctica" (1816, 283) y "el único objeto y contenido de la filosofía". En ella el concepto es el "libre concepto subjetivo" con lo cual, el método no es comprendido como algo exterior a él, sino como su desarrollo en "el libre desprenderse de sí de la idea".

El método es en este sentido la cumbre más elevada del inicio. Y el inicio, tal como ha ido efectuándose, es una anticipación "defectuosa" (Mangelhafte) del método. Lo "defectuoso" consiste en la arbitrariedad (Willkür) del impulso (Trieb) necesario para iniciar, cuya procedencia bien podemos comprender, al menos en torno a este tema, como "la absoluta negatividad que forma y crea". El método es el resultado o el inicio recuperado en su verdad y libertad. Es lo positivo (das Positive) pero comprendido éste no en la inmediatez empírica de la certeza sensible, sino en la unidad especulativa del concepto. De este modo el método es, dicho en palabras del mismo Hegel: "la simple determinidad, que puede ser de nuevo un inicio" (1816, 299).[8]

De este modo, y en oposición a toda interpretación que sostenga la cerrazón como característica del sistema hegeliano, podemos comprender que la Ciencia de la lógica no contiene un planteo en donde el conocimiento del resultado pueda ser solamente entendido como la verdad del inicio, y mucho menos a la inversa. Es decir, que la verdad del absoluto no se encuentra tan sólo en el principio o en el fin, sino por el contrario, cada momento del desarrollo contiene una arqueología y una teleología de la mediación.

"[…]; la idea, a causa de la libertad que el concepto ha conseguido en ella, tiene en sí también la oposición más dura; su reposo consiste en la seguridad y certeza con

[8] "die *einfache Bestimmtheit* zusammengegangen, welche wieder ein Anfang sein kann".

que la engendra eternamente y la supera eternamente fundiéndose en ella consigo misma” (1816, 210).[9]

Llegamos pues al punto culminante del pensamiento de Hegel, la unidad entre la idea y el concepto sólo puede ser concebida en cuanto tal mediante la permanente negación de lo finito. Esta in-finitud es la libertad, “referencia negativa” que determina la necesidad del proceso.

Bibliografía

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807) *PhG. Phänomenologie des Geistes*, Wessels, Hans-Friedrich y Clairmont, Heinrich (eds.), Hamburg, Felix Meiner, 1988, G. W.: Band 9.

_________ (1812) *LS. Wissenschaft der Logik. Das Sein*, Gawoll, Hans-Jürgen (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 1986, G. W.: Band 11.

_________ (1813) *LW. Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*, Gawoll, Hans-Jürgen (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 1992, G. W.: Band 11. Versión en español: *Ciencia de la lógica. La lógica objetiva*, Madrid, Abada / UAM, 2011, trad. F. Duque.

_________ (1816) *LB. Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, Gawoll, Hans Jürgen (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 1994, G. W.: Band 12.

_________ (1832) *WL. Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, Gawoll, Hans-Jürgen (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 1990, G. W.: Band 21

_________ (1993) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821, 1824, 1827, 1831), Jaeschke, Walter (ed.), Hamburg, Felix Meiner, drei Bände. Versión en español: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, trad. Ricardo Ferrara, 3 t.

Knaebel, Simon (2002) “Maître Eckhart, précurseur de la dialectique hégélienne?”, *Revue des Sciences Religieuses*, 76, 1, pp. 14-32.

Marx, Wolfgang (1972) *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

[9] “[…]; die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht. Zunächst aber ist die Idee”.

Ripalda, José María (2012) "Amor y *Ciencia de la Lógica*", en Espinoza Lolas, Ricardo (comp.) *Hegel, la transformación de los espacios sociales*, Valparaíso, Midas.

Stekeler-Weithofer, Pirmin (1992) *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn, Ferdinand Schöningh.

Von Baader, Franz (1963) *Sämtliche Werke*, Amsterdam, Scientia Verlag, Band 14.

Los proyectos de constitución estamental de Hardenberg y de Humboldt: el contexto político de la *Filosofía del Derecho* de Hegel

Eduardo Assalone (CONICET– AAdIE – UNMdP)
eduardoassalone@yahoo.com.ar

Introducción

En sus *Principios de la Filosofía del Derecho* de 1821 (en adelante, *PhR*), Hegel presenta un modelo de constitución política basado en los estamentos (*Stände*).[1] La asamblea legislativa representa al pueblo pero no como un agregado de individuos sino como una totalidad orgánica. Las partes de esa totalidad son los distintos agrupamientos profesionales, esto es, los estamentos. La sociedad civil se divide en tres estamentos que, por cierto, expresan las distintas dimensiones del concepto (*Begriff*) y su división, por tanto, es perfectamente racional; no es el mero resultado de procesos históricos contingentes. El estamento agrícola representa en la sociedad civil la universalidad abstracta; el estamento industrial y comercial, la esfera de la mediación; el estamento universal, finalmente, el que agrupa a los servidores del Estado, corresponde a la universalidad concreta, una universalidad atravesada por la mediación (*cf. ibid.* §§ 201-205).

En la época de Hegel no existía en Prusia una constitución estamental (*ständische Verfassung*), aunque sí a nivel provincial y comunal podían encontrarse distintas formas de organización por estamentos o corporativas. Sin embargo, la idea de una constitución estamental tenía un amplio desarrollo en aquel momento dentro de la cultura germánica.[2] En esa idea se advertía la posibilidad de una vía intermedia entre las constituciones inspiradas en la Independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa, con sus constituciones representativas, por un lado, y las obsoletas instituciones de un Sacro Imperio Romano Germánico ya disuelto (en 1806) y sin posibilidad de ser reconstruido. Entre una revolución total, que nada deje en pie, y la

[1] *Cf.* especialmente Hegel (1821, §§ 300-303).
[2] Muestra de ello son las siguientes obras: Hegewisch (1816); Schlosser (1817); Schünemann (1817). Algunas obras posteriores sobre el mismo tema: Schenk (1823); Von Schmalz (1823); Welcker (1831); Jarcke (1834); Anónimo (1842); Kletke (1847).

restauración férrea que nada concede, la idea de una constitución estamental tenía la misión de concederle al pueblo instancias de participación, representación y canalización de reclamos, mientras evitaba cualquier tipo de reforma radical del sistema político.

En este contexto, el 22 de Mayo de 1815 el rey Federico Guillermo III de Prusia (1797-1840) promulgó un edicto por el que se comprometía a elaborar, a través de una comisión especial conformada por representantes de todas las provincias, una constitución estamental para Prusia.[3] Con este compromiso el rey cumplía con uno de los lineamientos del Congreso de Viena del mismo año, emblema de la Restauración post-napoleónica, que admitía la necesidad de elaborar constituciones estamentales como modo de conceder cierto grado de representación popular a través de dietas provinciales (*Provinziallandtage*) pero con un modelo más afín a la estructura social y política feudal que al modelo constitucional de la Revolución Francesa. Sin embargo, los treinta y nueve Estados de la nueva Confederación Germánica (*Deutscher Bund*) no se encontraban en la misma situación: los Estados del sur de Alemania (particularmente Baviera, Baden y Württemberg) ya poseían sus respectivas constituciones o estaban en vías de conseguirlo.[4] El Estado más necesitado de una constitución era en realidad Prusia, por la diversidad de su territorio y por la división que existía entonces entre las provinciales orientales y occidentales (*cf.* Kitchen, 2006, 51).

En 1819, dos funcionarios del gobierno prusiano, el Canciller Karl August von Hardenberg y el por entonces Ministro de Asuntos Estamentales (*Ständsiche Angelegenheiten*) Wilhelm von Humboldt elaboraron de forma independiente dos proyectos de constitución estamental para Prusia (*cf.* Hardenberg, 1819; Humboldt, 1819). En el presente trabajo exponemos los elementos más característicos de dichos proyectos. Creemos que una exposición de este tipo resulta especialmente relevante para los estudios sobre la *PhR* de Hegel. Tanto en los mencionados proyectos como en la *PhR* hegeliana vemos una propuesta de constitución estamental con principios comunes; fundamentalmente la necesidad de establecer asambleas estamentales (como órganos legislativos y consultivos) constituidas por dos cámaras: una Cámara Alta conformada

[3] "Verordnung über die zu bildende Repräsentation des Volks vom 22. Mai 1815", en Huber (1961, 103).
[4] Sobre los proyectos constitucionales de Württenberg Hegel manifestó su opinión en el siguiente texto: Hegel (1817).

hereditariamente por la nobleza y una Cámara Baja compuesta por representantes de las comunas y las corporaciones profesionales.[5]

1. El decreto de Hardenberg

En el edicto de 1815 que mencionábamos más arriba, se enumeraban una serie de principios que debían guiar la labor de la comisión, reunida y presidida por el canciller Hardenberg. El 3 de Mayo de 1819 el canciller promulga un decreto real de gabinete (*Kabinetsbefehl*) para que, como proyecto constitucional (*Verfassungsentwurf*), fuese discutido por la comisión mencionada. Este *Verfassungsentwurf* es el texto cuyos puntos principales quisiéramos exponer a continuación.

Un principio general, presente en este proyecto y de gran relevancia, es el que afirma: "Una constitución estamental, en la que toda la nación debe participar, presupone propietarios libres en todos los estamentos" (Hardenberg, 1819, 650). No puede haber siervos en Prusia. En la medida en que este reino posea una constitución con representación popular, eso querrá decir que el pueblo prusiano se encuentra constituido por ciudadanos libres. Recordemos que la servidumbre había sido abolida en Prusia por el *Oktoberedikt*, el edicto real que el 9 de Octubre de 1807 dio inicio a las célebres reformas del barón vom Stein,[6] el entonces primer ministro, y de las que el propio Hardenberg en algún sentido fue su continuador (*cf.* Von Meier, 1881).

En cuanto a la estructura de la representación estamental, Hardenberg presenta tres instancias representativas: 1) las asambleas distritales o municipales (*Kreis-Versammlungen*); 2) las dietas provinciales (*Provinzial-Landtäge*); 3) la asamblea general (*allgemeine Landtags-Versammlung*), con sede en Berlín, compuesta de dos cámaras. En cada provincia debía existir una cámara donde se reunieran los estamentos provinciales (*Provinzial-Stände*) y que incluyeran a los señores de los estamentos provinciales (*Standesherren der Provinz*), los representantes de las ciudades que conforman un distrito (*Kreis*), los representantes de la nobleza y de los terratenientes; las cabeceras municipales más pequeñas (*Kreisstädte*); las parroquias, los sínodos y

[5] Sobre la relación entre la *PhR* y los proyectos constitucionales de Hardenberg y Humboldt, *cf.* Lübbe-Wolff (1981); Wood (1990, 13); Kervégan (1992, Chap. V); D'Hondt (1998, Chap. 14); Haase (2004, 399); Rosenfield (2011).

[6] "Edikt den erleichterten Besitz und den freien Gebrauch des Grundeigentums so wie die persönlichen Verhältnisse der Land-Bewohner betreffend. Vom 9. Oktober 1807", en Huber (1961, 170 y ss).

otras corporaciones espirituales (*geistlichen Körperschaften*), sean éstas católicas o protestantes; los gimnasios y las escuelas.

Si bien las dietas provinciales se ocuparían exclusivamente de los asuntos de cada provincia, de ellas surgirían también los representantes que ocuparían la asamblea general. De esta manera, tanto las provincias como los estamentos que las conformaban tendrían sus representantes en el parlamento nacional. Esta instancia, la de la asamblea general, se compondría de dos cámaras. En la primera se encontraría el príncipe, los jefes de las familias nobles, un número de terratenientes elegidos por las dietas provinciales, autoridades eclesiásticas, representantes de las universidades y las personas designadas especialmente por el canciller. En la segunda cámara se reunirían los representantes de la totalidad de las localidades que conformaban su propio distrito y los diputados elegidos por las dietas provinciales (Hardenberg, 1819, 651).

En cuanto a la administración, la misma estaría reservada exclusivamente al gobierno, según prescribe el canciller Hardenberg. Sin embargo, las asambleas supervisarían anualmente dicha administración y los estamentos podrían colaborar con la labor legislativa (*Gesetzgebung*). Esto excluye las relaciones exteriores, las reglamentaciones policiales (*Policey-Verordnungen*) y las disposiciones militares (*militarische Anordnungen*), porque no conciernen a ninguna obligación hacia las personas (*persönliche Verpflichtungen*) ni hacia la propiedad. Ello corresponde en cambio al gobierno (*ibid*., 652).

Por último, la constitución (*Verfassung-Urkunde*) que se redactara debería incluir también el principio de la igualdad ante la ley, así como la libertad confesional, la garantía de un juicio justo y la libertad de prensa (*ibid*., 652-653).

2. El memorándum de Humboldt

El escrito de Wilhelm von Humboldt donde se plasma su proyecto de constitución estamental tiene la forma de un memorándum (*Denkschrift*). El mismo fue fechado el 4 de Febrero de 1819 en el marco de las discusiones del ministro sobre la constitución prusiana mantenidas con Karl Freiherr vom Stein, quien ahora se hallaba ampliamente desplazado del gobierno por el canciller Hardenberg. En Enero de ese año le ofrecen a Humboldt la conducción del Ministerio de Asuntos Estamentales. La oferta fue aceptada, pero el contexto no era el mejor: el 20 de Septiembre de ese año se

aprobaron los Decretos de Karlsbad (*Karlsbader Beschlüsse*), que reducían las libertades civiles frente al peligro de los "demagogos" (*Demagogen*).[7] Humboldt, enfrentado al rey, al canciller y al Ministro de Relaciones Exteriores del Imperio Austríaco, Klemens von Metternich, el ideólogo de los Decretos, renunció a sus funciones el 31 de Diciembre de 1819, en gran medida por sus diferencias con estas resoluciones que profundizaban la censura.

Cuando fue propuesto como Ministro de Asuntos Estamentales, Humboldt asumió esta función entendiéndola como una oportunidad para llevar adelante sus ideas sobre la reforma del Estado prusiano y como una invitación oficial a cumplir la promesa real de 1815 en torno a una constitución estamental para Prusia. De allí la redacción del *Denkschrift* en 1819 (*cf.* Kaehler, 1985, 63-64). El problema es que este proyecto constitucional fue elaborado con total independencia del canciller Hardenberg, quien por entonces –como sabemos– estaba interesado en la misma labor. Las diferencias entre Humboldt y Hardenberg, primero por cuestiones puntuales de sus respectivos proyectos, segundo por la concurrencia de sus ambiciones políticas personales, lejos de significar una oportunidad para colaborar en una causa común, fue vista por el canciller como una amenaza y a Humboldt como un competidor directo. El resultado finalmente no fue provechoso para ninguno de los dos: para Humboldt, porque su proyecto constitucional no fue atendido; para Hardenberg, porque el clima político posterior a los Decretos de Karlsbad favoreció la hegemonía de Metternich en detrimento suyo.

En el *Denkschrift* de 1819, Humboldt se propone discurrir en torno a tres temas principales ligados a la futura constitución estamental prusiana: 1) la finalidad y el ámbito de competencia (*Geschäftskreis*) de las autoridades estamentales (*landständischen Behörden*); 2) la formación y actividad (*Bildung und Wirksamkeit*) de las mismas; 3) el modo gradual según el cual debe entrar en vigencia la constitución estamental (Humboldt, 1819, § 2, 226). Con respecto a lo primero, puede decirse que este tipo de constitución busca alcanzar los siguientes fines. Desde un punto de vista "objetivo", busca que la administración gubernamental sea más sólida, más estable, más sencilla y menos costosa, más justa y regular. Desde un punto de vista "subjetivo", el

[7] *Cf.* "*Bundes-Exekutionsordnung.* Provisorische Exekutions-Ordnung in Bezug auf den 2. Artikel der Bundesacte"; "*Bundes-Universitätsgesetz.* Provisorischer Beschluß über die in Ansehung der Universitäten zu ergreifenden Maaßregeln"; "*Bundes-Preßgesetz.* Preßgesetz"; "*Bundes-Untersuchungsgesetz.* Provisorischer Beschluß betreffend die Bestellung einer Central-Behörde zur nähern Untersuchung der in mehreren Bundesstaaten entdeckten revolutionären Umtriebe", en Huber (1961, Protokoll der Deutschen Bundesversammlung Jahrgang 1819, § 220).

fin consiste en que la participación de los ciudadanos en la tarea legislativa, en la supervisión (*Beaufsichtigung*) y en la administración, genere en ellos mayor civismo y habilidad en las cuestiones cívicas (*Bürgersinn und Bürgergeschick*). Un tercer fin, derivado de los anteriores, es el de abrir un camino más adecuado a los reclamos (*Beschwerdeführung*) de los ciudadanos ante el Estado (*ibid*., § 3, 226-227).

La garantía (*Sicherung*) que el pueblo obtiene de una constitución estamental es doble según Humboldt: es, por un lado, la seguridad que se consigue mediatamente (*mittelbar*), es decir, por medio de los estamentos; y es también, por otro lado, la seguridad que surge inmediatamente (*unmittelbar*) de la constitución misma, dado que esta última incluye la igualdad ante la ley; el respeto por la propiedad; la libertad de conciencia; la libertad de prensa (*ibid*., §§ 7-8, 228-229). Sin embargo, la garantía que les otorga a los ciudadanos la existencia de estamentos consagrados por una constitución nacional no debe ser percibida como el resultado de una suerte de "contrapeso" (*Gegengewicht*) ejercido por las autoridades estamentales contra el gobierno. No hay para Humboldt (tampoco para Hegel, por cierto) un "equilibrio de poderes" al interior del Estado estamental. Dicho "equilibrio" en verdad degenera en una vacilación perjudicial (*shädliches Schwanken*) (*ibid*., § 16, 233). Antes bien, tanto las "autoridades el pueblo" (*Behörden des Volks*), los representantes de los estamentos, como las "autoridades del Estado" (*Behörden des Staats*), el gobierno, deben colaborar en la deliberación sobre los asuntos generales, pero siempre bajo la supervisión del gobierno. Sostiene Humboldt al respecto que: "No se trata meramente de la implementación de asambleas electivas y de cámaras consultivas; se trata de la organización política total del pueblo mismo" (*ibid*., § 16, 234). Esta visión del Estado como la organización política de la totalidad del pueblo o, mejor dicho, del pueblo como una totalidad articulada orgánicamente –cercana al organicismo político hegeliano–, supone organización tanto en el todo como en cada una de las partes. El sentido de toda constitución consiste, para Humboldt, en que "la totalidad de la organización política sea compuesta por partes igualmente organizadas" (*das Ganze der politischen Organisation aus gleichmässig organisirten Theilen zusammengesetzt werde*) (*ibid*., § 20, 235).

Con respecto al ámbito de competencia de las autoridades estamentales, esto es, con respecto a sus asuntos específicos, Humboldt sostiene que son los siguientes: 1) el atender los asuntos que competen a las "partes" de la nación, no al "todo" (lo cual

corresponde al gobierno); 2) la obligación de asesorar al gobierno cuando éste lo solicitare, y la atribución de hacer propuestas al gobierno, aun cuando éste no lo requiriere; 3) el conceder o negar su consentimiento al gobierno; 4) el derecho de queja (*das Recht der Beschwerdeführung*) ante las autoridades del Estado (*ibid*., § 21, 236).

Las autoridades estamentales comprenden tres clases (*Arten*), semejantes a las tres instancias o niveles propuestos por Hardenberg en su decreto: 1) los jefes de las comunas rurales, las ciudades y los distritos (*Vorsteher von Landgemeinen, Städten und Kreisen*); 2) los estamentos provinciales; 3) los estamentos o estados generales (*Allgemeine Stände*). Los jefes comunales pueden administrar únicamente lo que concierne a los asuntos privados, particulares, de sus comunidades.[8] Los estados generales, por el contrario, no administran sino que asesoran sobre proyectos de ley y sobre el presupuesto nacional. Los estamentos provinciales, finalmente, conjugan las dos atribuciones anteriores: se ocupan de los asuntos privados de sus provincias y asesoran sobre leyes provinciales y nacionales (*ibid.*, § 43, 243). Un elemento importante en relación con estas tres clases de autoridades: todas ellas deben ser elegidas por el voto popular, no unas por otras. Para Humboldt esto último traería como consecuencia la unilateralidad y el espíritu corporativo. Lo razonable sería que los estados generales fueran constituidos por hombres familiarizados con lo que ocurre en las asambleas provinciales pero que no participasen en ellas (*ibid*., § 134, 283). De lo contrario, se correría el riesgo de que la asamblea nacional no fuera para las autoridades provinciales sino una mera extensión de las dietas provinciales. Con lo cual reinaría en aquella el particularismo de cada provincia y no el interés general de la nación.

Antes señalábamos que, en opinión de Humboldt, los estados generales no deberían administrar. Esto lo explica diciendo que "no puede haber asuntos privados del Estado como totalidad" (*es keine Privatangelegenheiten des ganzen Staats geben kann*), sino de cada una de las partes. La "administración de los asuntos del todo" (*Die Verwaltung der Angelegenheiten des Ganzen*) es responsabilidad exclusiva del gobierno (*ibid*., § 48, 246).

Un punto sensible para toda constitución estamental es la determinación de cuáles son los estamentos que conforman ese "todo" orgánico que es el Estado. Específicamente en relación con los estamentos provinciales, Humboldt formula los siguientes interrogantes. Primero, si la formación de las asambleas provinciales debe

[8] Siempre bajo la supervisión (*Aufsicht*) del Estado (*cf. ibid*., § 53, 248).

darse solamente teniendo en cuenta la cantidad de habitantes de una provincia o si debe tenerse en cuenta más bien los estamentos en los que se reparten dichos habitantes. Segundo, si la nobleza debe tener su propio estamento. Tercero, si la asamblea debe constituirse en una sola cámara o si debe dividirse en dos cámaras o más (*ibid*., § 72, 256). En cuanto a lo primero, Humboldt es concluyente:

> Una consecuencia necesaria de todo el sistema aquí expuesto es la formación [de las asambleas] por estamentos. Si la finalidad de las instituciones estamentales debe ser la de despertar y mantener correctamente encauzado el interés por los asuntos del todo, mediante la cooperación conveniente con el gobierno y la limitación de su poder, entonces la formación de los estamentos debe seguir la misma dirección que toma este interés desde abajo. Y esta [dirección] evidentemente es la de las comunidades, las corporaciones y los estamentos [*Gemeinheiten, Genossenschaften und Ständen*] (*ibid*., § 73, 256).

La formación política del pueblo como un todo, plasmada en una constitución, debe acompañar y re-presentar el camino que toman los ciudadanos cuando desplazan el eje de su preocupación desde el interés particular y privado hacia el interés común de la nación. Son en última instancia las comunas, rurales y urbanas, las asociaciones profesionales, los estamentos sociales, los que sostienen y alimentan la vida del todo. Es sobre la base de estos grupos particulares que deben constituirse las instituciones representativas. La representación estamental respeta las diferencias existentes entre las asociaciones particulares de la sociedad civil. No las diluye en un todo abstracto, "el pueblo" sin más, atomizado en cada uno de los ciudadanos, tal como sucede –según los defensores de las constituciones estamentales– en las constituciones representativas como la de los Estados Unidos.

Pero ahora se presenta un nuevo problema, pues puede haber tantos estamentos políticos como ramas de actividad existan. ¿Cuál es el criterio para otorgarle a algunos representación política y a otros no? Para no dar una respuesta excesivamente teórica, Humboldt cree necesario ver lo que sucede en la realidad: "[V]emos que hay innegablemente dos estamentos separados que no se pueden pasar por alto, ni tampoco confundir: el de los campesinos [*Landbauer*] y el de los habitantes de las ciudades [*Städter*]" (*ibid*., § 74, 257). Por lo tanto, las asambleas provinciales deben reunir a estos dos estamentos.[9] El clero, conformado tanto por pastores protestantes como por la

[9] En el caso de las ciudades grandes, Humboldt acepta que el estamento burgués se divida a su vez en función de las distintas corporaciones que agrupan las ramas de la actividad profesional (*cf. ibid*., § 138, 287).

clase sacerdotal católica (recordemos que la constitución debía garantizar libertad de conciencia o de culto), constituye un estamento aparte (*ibid*., § 77, 258). Pero este no es el caso de la nobleza. Ella se encuentra incluida, en tanto clase de los terratenientes (*Grundeigenthümer*), en el estamento del campo (*ibid*., § 82, 259).

Resta responder ahora cómo deben dividirse, si es que deben hacerlo, las asambleas estamentales provinciales y la asamblea general. Humboldt propone una cámara doble (*doppelten Kammer*) (*ibid*., § 110, 272). En el nivel provincial pueden participar de esta cámara, cuando lo deseen, los miembros del gobierno provincial (*Oberpräsidenten*, *Präsidenten und den Direktoren*) (*ibid*., § 123, 279. *Cf.* § 130, 281). Con respecto a la asamblea general estamental (*Allgemeine Ständeversammlung*), Humboldt sostiene que la cámara alta no debe conformarse por elección, sino por las personas particulares cuya propiedad de ciertas tierras las autoriza a ejercer la representación de sus intereses en la asamblea (*ibid*., § 126, 280). La cámara baja, en cambio, sí se conforma por elección popular (siempre de acuerdo a los estamentos) (*ibid*., § 127, 280).

Con respecto a las elecciones, Humboldt enumera tres principios. El primero, que ya mencionamos, es el de la elección directa o inmediata de las autoridades estamentales por parte del pueblo. El segundo principio afirma que cada estamento y cada distrito debe elegir a personas de su cercanía: "Es una exigencia necesaria que el elector conozca al candidato por su cercanía y no meramente por su fama o de oídas. […] Cualquiera prefiere votar y vota mejor cuando permanece en su círculo [o distrito, *Kreis*] habitual y no cuando se pierde en la multitud" (*ibid*., § 138, 286-287). El tercer principio ordena que la elección deba ocurrir sin grados intermedios (*Mittelstufen*). Según Humboldt es antinatural que los elegidos sean luego electores (*ibid*., § 139, 287).

El último ítem del memorándum de Humboldt trata sobre la puesta en vigencia progresiva o gradual de la constitución estamental y, consiguientemente, de las instituciones y autoridades consagradas por la misma. No es este el ítem más substancioso del *Denkschrift*, salvo, quizás, por una curiosidad: Humboldt estima que la nueva constitución estamental se puede instaurar, con respecto a las asambleas provinciales, en un plazo que abarca los años 1820 y 1821 y, con respecto a la convocatoria a la asamblea general, entre 1822 y 1823 (*ibid*., § 152, 294). Como sabemos, ninguno de los dos plazos fue cumplido satisfactoriamente.

Conclusión

En la conclusión quisiéramos destacar, en virtud de lo expuesto esta comunicación, los rasgos comunes que poseen los proyectos de Hardenberg y de Humboldt, así como también mencionar la continuidad entre estos rasgos y ciertas ideas que pueden encontrarse en la *PhR* de Hegel. Esto último, por razones de extensión, tiene una finalidad meramente indicativa, como lineamientos para futuras investigaciones sobre la *PhR* hegeliana.

Con respecto a los derechos y garantías fundamentales de los ciudadanos –un elemento esencial de toda constitución–, tanto Hardenberg como Humboldt y Hegel apoyan la abolición de la servidumbre, la igualdad ante la ley, la libertad de prensa y de conciencia y la garantía de un juicio justo. La constitución para ellos debe ser estamental, es decir, la representación del pueblo se produce a través de los estamentos. Especialmente Humboldt y Hegel, quienes desarrollan más ampliamente los fundamentos racionales de las instituciones que promueven, insisten en la necesidad de representar al pueblo de acuerdo a la totalidad orgánica que el mismo es, y no tomando atomísticamente la voluntad de cada individuo –en un sufragio universal– como absolutamente independiente de la voluntad todos las demás. Hegel afirma que:

> en el elemento *estamental* del poder legislativo, la *clase privada* [*Privatstand*] alcanza *significación* y eficacia *políticas*. No puede por lo tanto aparecer como una masa indivisa ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que ya es*, es decir, dividida en el *estamento* que se basa en la relación sustancial [i.e., el estamento agrícola] y [el estamento] que se basa en las necesidades particulares y el trabajo mediador [i.e., el estamento industrial y comercial]. En este respecto, sólo así se enlaza [*knüpft sich*] verdaderamente en el Estado lo efectivamente *particular* con lo universal (Hegel, 1821, § 303, 473).

En este modelo constitucional por estamentos, los agrupamientos sociales no son percibidos, una vez que obtienen representación en el Estado, como un "contrapeso" del gobierno. No se busca un "equilibrio de poderes", como en el republicanismo, sino una integración orgánica de los diversos poderes estatales (*cf. ibid.*, § 272, *Obs*). Humboldt habla de tres estamentos: el rural, el burgués y el del clero. Hegel mantiene el mismo número pero, en virtud de su particular visión del "concepto", los identifica como estamento substancial o agrícola, estamento formal, reflexivo o industrial y comercial (semejante al estamento burgués de Humboldt) y estamento universal, que incluye

fundamentalmente a los funcionarios públicos del gobierno pero también a militares, a administradores de justicia e incluso a los profesores.

Las instancias representativas que se proponen son similares. Las asambleas estamentales tienen tres niveles: el comunal o distrital, el provincial y el nacional (Hegel habla específicamente de la asamblea legislativa nacional). Tanto Hardenberg, como Humboldt y Hegel dividen estas asambleas en dos cámaras: una alta, conformada hereditariamente, y una baja, con representantes electos por los restantes estamentos. Todos prevén también la participación de las autoridades gubernamentales en dichas instancias representativas.

Por último, con respecto a la administración, existe coincidencia plena en que la misma debe estar principalmente a cargo del gobierno. Las asambleas sólo supervisan esa administración y participan en la tarea legislativa. Humboldt es más preciso todavía: la administración nacional está a cargo exclusivamente del gobierno, pero los jefes de distrito deben ocuparse de gestionar los asuntos privados de cada localidad, mientras que las asambleas provinciales administran los asuntos privados de las provincias a la vez que asesoran al gobierno sobre leyes y presupuesto nacionales. Los estados generales *no* administran sino que únicamente asesoran.

Bibliografía

Anónimo (1842) *Über ständische Verfassung in Preußen*, Stuttgart und Tübingen, Cotta'schen Buchhandlung.

D'Hondt, Jacques (1998) *Hegel: Biographie*, Paris, Calmann-Lévy.

Haase, Marco (2004) *Grundnorm. Gemeinwille. Geist. Der Grund des Rechts nach Kelsen, Kant und Hegel*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Hardenberg, Karl August von (1819) "Hardenbergs Verfassungsentwurf für Preußen vom 3. Mai 1819 in Form eines Kgl. Kabinetsbefehles", en Stern, Alfred (1894) *Geschichte Europas 1815 bis 1871*, Erste Abteilung, *Geschichte Europas 1815 bis 1830*, Ester Band, Berlin, Wilhelm Hertz, IX. Anhang, pp. 649-653.

Hegel, G. W. F. (1817) "[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816", en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von

1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970, Band 4, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Erste Auflage, 1986, pp. 462-597.

__________ (1821) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970, Band 7, 2. Aufl., 1989.

Hegewisch, Franz Hermann (1816) *Einige entferntere Gründe für Ständische Verfassung*, Leipzig, W. Rein und Comp.

Huber, Ernst Rudolf (ed.) (1961) *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Band 1, Deutsche Verfassungsdokumente 1803-1850, Stuttgart, Kohlhammer.

Humboldt, Wilhelm von (1819) "Denkschrift über Preußens ständische Verfassung. 4. Februar 1819", en Gebhardt, Bruno (Hrsg.) *Politische Denkschriften*, Dritter Band, 1815-1834, I. Hälfte, en *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XII, Zweite Abteilung: Politische Denkschriften III, I. Hälfte, XXXIV, Berlin, B. Behr's Verlag, 1904, pp. 225-296.

Jarcke, Carl Ernst (1834) *Die ständische Verfassung und die deutschen Constitutionen*, Leipzig, Weygand'schen Buchhandlung.

Kaehler, Sigfrid (1985) "Guillermo de Humboldt y el estado", introducción a De Humboldt, Guillermo, *Escritos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces.

Kervégan, Jean-François (1992) *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, Presses Universitaires de France.

Kitchen, Martin (2006) *A History of Modern Germany. 1800-2000*, Oxford, Blackwell.

Kletke, G. M. (1847) *Geschichte der Entwickelung der ständischen Verfassung Preußens*, Frankfurt a. d. O. und Berlin, Trowitzsch.

Lübbe-Wolff, Gertrude (1981) "Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preussischen Verfassungskamp", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35, 3-4, pp. 476-501.

Rosenfield, Denis Lerrer (2011) “Qual liberdade? Hegel e os reformadores prussianos”, *Ágora Filosófica*, 11, 1, pp. 81-99.

Schenk, E. W. (1823) *Über Regentenbevormundung, Stände und ständische Verfassung*, Ilmenau, Bernhard Friedrich Voigt.

Schlosser, Christian Friedrich (1817) *Ständische Verfassung, ihr Begriff, ihre Bedingung*, Frankfurt a.M., Hermannschen Buchhandlung.

Schünemann, Carl (1817) *Versuch über die Bedeutung ständischer Verfassung für deutscher Völker*, Bremen, Carl Schünemann.

Von Meier, Ernst (1881) *Die Reform der Verwaltungs-Organisation unter Stein und Hardenberg*, Leipzig, Duncker & Humblot.

Von Schmalz, Theodor (1823) *Ansicht der Ständischen Verfassung der Preußischen Monarchie*, Berlin, August Rücker.

Welcker, F. G. (1831) *Von ständischer Verfassung und über Deutschlands Zukunft*, Karlsruhe, Christian Theodor Groos.

Wood, Allen (1990) *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sobre la imposibilidad de la inmediatez abstracta en el pensamiento especulativo de Hegel

Alejandro Murúa (UNGS)
amurua@ungs.edu.ar

I. Apuntes sobre la posición del saber inmediato (una apropiación crítica)

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* Hegel establece las formas en que el pensamiento ha concebido la objetividad precedentemente a la expresión de ésta en la *Doctrina del ser.* Estas formas son la metafísica tradicional, el empirismo y la filosofía crítica y, por último, la doctrina del saber inmediato. Esta última, que alcanza su más fina presentación en la filosofía de Jacobi, expresa que el espíritu humano *sabe* a Dios como lo incondicionado, lo infinito y lo verdadero. Esto significa que este saber es *inmediato*, pues cualquiera mediación que el espíritu finito *a través de su entendimiento* opere para *aproximarse* a lo infinito lo llevaría a condicionar lo incondicionado, recayendo así en contradicciones, pues todo antecedente lógico causal resultante de la experiencia cognitiva demanda ser consecuente de otro antecedente. Mediatizar el saber acerca de Dios, por ello, resultaría o bien en adulterar este saber o en declarar su propia imposibilidad. Por ello mismo Jacobi renuncia a la vía de la *demostración intelectiva* y afirma que sabemos a Dios como existente por el solo hecho de *creer* en él, pues su representación implica la certeza de su existencia,[1] y que todo conocimiento *concebido* por el espíritu humano se apoya, en última instancia, en esta creencia:

> […] todos y cada uno de nosotros hemos nacido en la creencia y debemos permanecer en la creencia […] ¿Cómo podríamos anhelar la certeza si la certeza no nos fuera conocida de antemano? ¿Y cómo puede sernos dada de antemano si no es a través de algo que nosotros ya reconocemos con certeza? Esto conduce al concepto de una certeza inmediata, que no sólo no requiere ningún fundamento sino que excluye absolutamente todo fundamento y que es, ella sola y ninguna otra, *la representación que coincide con la cosa representada*. La convicción fundada

[1] "Eso que el saber inmediato sabe es que lo infinito, lo eterno, Dios, que está en nuestra *representación*, también *es*. –Sabe que en la conciencia se encuentra indisoluble e inmediatamente enlazada a la representación la certeza de su *ser*" (Hegel, 1997, p. 169).

en razones es una certeza de segunda mano. […] Si todo *tener por verdadero* que no se basa en fundamentos racionales es creencia, entonces la convicción basada en fundamentos racionales debe fundarse, ella misma, en la creencia y debe recibir su fuerza sólo de ella (Jacobi, 2013, 204).[2]

Hegel concederá un lugar importante al saber inmediato, pues sienta la unidad del ser y la idea. Pero la encontrará insuficiente por hallarse éste en sí mismo atado a la lógica del entendimiento metafísico. En efecto, excluir toda mediación efectiva *en* la inmediatez del saber implica postular que la *certeza* sabida está *unilateralmente determinada*, volviendo a su contenido la cosa más abstracta cuando debía ser lo efectivamente real y concreto, es decir, lo *verdadero*. O mejor inclusive: trazando un abismo insuperable entre el saber mediado y el inmediato (o no-mediado) encierra a ambos saberes en los parámetros del pensamiento finito, volviéndolos indistinguibles más que por mera determinidad [*Bestimmtheit*] extrínseca.[3] Esto significa que si el saber inmediato propio de la fe resulta en la unilateralidad, entonces el saber de Dios es un saber finito y, consecuentemente, inadecuado a Dios, que es en su concepto lo infinito, por lo que sabiéndolo no lo estamos efectivamente sabiendo.

La única forma de que el saber inmediato sea verdad es que se muestre no en abstracta oposición a toda mediación sino a la vez como *comienzo y resultado* de sus propias mediaciones; en palabras de Hegel: "la inmediatez del saber no sólo no excluye su mediación sino que ambas están de tal manera enlazadas, que el saber inmediato es precisamente producto y resultado del saber mediado" (Hegel, 1997, 172). Esto significa que el saber inmediato precisa de reciprocidad para ser verdadero:

Que el hombre conozca a Dios es, según esta comunidad esencial, un saber común, esto es, el hombre sólo sabe de Dios en la medida en que Dios sabe de sí mismo en el hombre; este saber es autoconciencia de Dios, pero también un saber del mismo por parte del hombre, y este saber de Dios acerca del hombre es saber del hombre acerca de Dios. El espíritu del hombre al conocer a Dios, no es sino el espíritu de Dios mismo (Hegel, 2014, 170).

[2] Esta postulación tan abierta a una interpretación fideísta es, sin embargo, la legitimación de un realismo empírico. Así, al menos, lo sostiene Luis Hoyos: "Jacobi se esfuerza […] por subrayar la filiación de su noción de creencia con el tener por verdadero no justificado que había hecho valer Hume como única forma de legitimar epistemológicamente el realismo empírico. La creencia es, así, identificada con la certeza inmediata de una realidad externa, y comporta el carácter de saber no demostrativo, pero al fin y al cabo saber" (Hoyos, 2001, 263).

[3] La forma de la inmediatez es "por sí misma la que, por ser *unilateral*, convierte su contenido en unilateral y, consiguientemente, lo hace *finito*. A lo *universal* esa forma le confiere la unilateralidad de la *abstracción*, de modo que Dios deviene la entidad carente de determinaciones" (Hegel, 1997, 178).

En otros términos, el saber inmediato debe especularse, asentarse a sí mismo como *concepto*.[4] Pero dado que este asentamiento es inmanente a la cosa misma, ésta por sí misma debe descubrir la necesidad de superación de la inmediatez abstracta en la que unilateralmente se encuentra. Si es la cosa la que está descubriendo la necesidad de su concreción, se está dirigiendo hacia sí misma y la conciencia que la sabe sólo puede saberla concretamente participando de la necesidad intrínseca de este su movimiento. Toda la *Lógica* expresará la necesidad de la autodetermación –y por ello de la libertad– de lo inmediato, necesidad que comparece como auto-exigencia en el paso del ser a la esencia.

II. Traspaso del ser a la esencia

"La *verdad* del ser es la *esencia*" (Hegel, 2011, 437). Con esta sentencia Hegel da comienzo a la segunda *Doctrina* de la *Lógica objetiva* y continúa:

> El ser es lo inmediato. En cuanto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en y para sí, no se está quieto cabe lo inmediato y sus determinaciones, sino que lo atraviesa de parte a parte, con presuposición de que detrás de este ser hay aún algo otro que el ser mismo, y de que este trasfondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un saber mediato, pues no se encuentra inmediatamente cabe la esencia ni dentro de ella, sino que comienza a partir de otro, del ser, y tiene que hacer un camino previo, el camino de sobrepasar el ser o más bien de intrapasar a éste. Sola y primeramente en cuanto que el saber se interioriza-y-recuerda a partir del ser inmediato encuentra por esta mediación la esencia (Hegel, 2011, 437).

El saber debe pasar al interior del ser (intrapasarlo) para descubrir su esencia; hay una cuota de retórica en este pasaje, pues el saber inmediato, como anteriormente se ha afirmado, asume la forma de la unidad del ser y la idea. En razón de ello, el saber no pasa a su otro porque es el ser mismo. Si pasase a su otro, la determinidad sería inmediatamente otra respecto a él, lo cual haría recaer la *lógica de esencia* en la *lógica del ser*, no pudiéndose superar el ámbito de la inmediatez abstracta. En cambio, el movimiento de mediación del saber al interior del ser es el movimiento del ser en sí mismo, por lo cual yendo dentro-de-sí supera la forma unilateral propia del traspasar de

[4] "La tesis: «Dios es lo absolutamente verdadero», significa igualmente que Dios no es resultado, sino que esto absolutamente verdadero es igualmente lo primero, en la medida en que es lo último. Pero es lo verdadero únicamente en cuanto que es no solamente comienzo, sino también final, en cuanto que resulta de sí mismo. en este sentido, el resultado de la filosofía es aquí el comienzo" (Hegel, 1984, 251).

determinidades de lo uno a lo otro. Ahora bien, si el ser intrapasa su propio movimiento, lo hace también su propia negatividad, siendo negativo respecto de sí mismo. La esencia, en tanto movimiento, es el ir y venir de lo negativo a lo negativo, resultando en una igualación negativa con respecto a sí misma. El ser queda superado de este modo en la absoluta negación de la dialéctica de la esencia. Pero debemos preguntarnos aquí: ¿Por qué el ser tiene esta necesidad introspectiva en lugar de permanecer en la pura inmediatez? O mejor: ¿por qué concluye que esta inmediatez no es la forma de su verdad? ¿Y por qué la negatividad resultante es absoluta? Responder a ello no es poca cosa, pues implica la refutación a la doctrina del saber inmediato bajo la forma de la unilateralidad determinante.

Es menesteroso en este punto recordar el comienzo de la *Doctrina del ser*: la pura indeterminidad del ser y la nada. En la medida en que son puramente indeterminados se descubren como su otro y al hacerlo lo traspasan inmediatamente; en esto radica la verdad de ambos: en devenir su otro. Este devenir dará como resultado la primera e inmediata determinidad cualitativa en el traspasar del ser a la nada y de la nada al ser. En tanto el devenir permanece siendo en la diferenciación de sus momentos (ser y nada), una vez que esa diferenciación se ha superado por el mutuo traspasar, queda también éste superado de modo inmediato. Y Hegel aquí resalta un punto sustantivo: el resultado del devenir es "la unidad del ser y la nada que se ha convertido en tranquila simplicidad. Pero la tranquila simplicidad es el *ser*, sin embargo ya no precisamente por sí, sino como determinidad del todo" (Hegel, 2013, 135).

Esta unidad resultante ha quedado puesta inmediata y unilateralmente como ser determinado. Pero el ser determinado está asentado como otro respecto a su determinidad a la cual traspasa inmediatamente. La vía del ser, a través de su deducción categorial, llevará a una paulatina mayor indiferencia de éste respecto a su determinidad, puesto que la posición unilateral niega todo carácter recíproco. Esta indiferencia se mostrará primeramente como lo carente de medida, substrato de infinitud cuantitativa en el que se continúan todas las determinaciones cualitativas, cuantitativas y de medida del ser como puestas en ella. A partir de este punto, el ser no puede continuar traspasando a su otro porque es indiferente a él en tanto todas sus determinaciones se siguen en él. Por lo tanto, todo ir hacia su determinación es un ir hacia sí mismo y no hacia otro. *Pero si no va hacia otro, si no traspasa, el ser no es.*

> Así, al ser la contradicción de sí misma y de su ser determinado, de su destinación que es en sí y de su determinidad puesta, ella es la totalidad negativa, cuyas determinidades se han eliminado a sí mismas, y con esto han eliminado esta unilateralidad fundamental suya, su ser-en-sí. Puesta de tal modo como lo que la indiferencia es de hecho, es una simple e infinita referencia negativa hacia sí, su incompatibilidad consigo misma, su rechazarse de sí misma. El determinar y el hallarse determinado no es un traspasar, ni una variación exterior, ni un presentarse de las determinidades en ella, sino su propio referirse a sí misma, el cual es la negatividad de ella y de su ser en sí (Hegel, 2013, 482).

Por tal motivo, *la ontología hegeliana expresa su imposibilidad de fundarse positivamente*. El ser, lo inmediato, se muestra en su quintaesencia como negativo respecto de sí mismo. Si la cosa se ha vuelto indiferente, ya no pasa a su otro sino que se asienta una negación del movimiento negativo volviendo sobre sí mismo: este movimiento es la reflexión de la esencia. La inmediatez se trastocará en la *Doctrina de la Esencia* como apariencia, es decir, ser anulado por sí mismo, y por lo tanto insubsistente, razón por la cual busca su subsistencia en un otro; pero la apariencia, en tanto inmediata negatividad con respecto a sí misma, es inmediatamente la esencia (su otro) y, por lo tanto, la mediación de sí misma.[5] La *Doctrina de la Esencia* se presentará, por lo tanto, como la resolución de la objetividad en el proceso de autodiferenciación de la sustancia y dará lugar a pensar la metodología de las ciencias filosóficas: conocer las cosas significa que las cosas se conocen a sí mismas y por ello son no sólo inmediatas sino su propia mediación. De esta forma, se supera la rigidez formalista de la abstracción y a través de la especulación el pensamiento se sustrae de los límites de la mera intelección y descripción de las categorías presentes para volver al lenguaje más profundo y verdadero: el lenguaje de la cosa misma.

Bibliografía

[5] "El devenir en la esencia, o sea su movimiento reflejado, por consiguiente es en el *movimiento de la nada a la nada* y es así un *movimiento de retorno a sí mismo*. El traspasar o devenir se elimina en su traspasar; el otro que se forma en este traspaso no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada, y este hecho, de ser la negación de una nada, constituye su ser. El ser es sólo como movimiento de la nada hacia la nada, y así es la esencia; y ésta no *tiene* el movimiento *en sí*, sino que este movimiento es como la absoluta apariencia de sí misma, la pura negatividad, que no tiene nada que negar por fuera de ella, sino que niega su negativo mismo que es solamente en este negar" (Hegel, 2013, 498).

Jacobi, Friedrich (2013) *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn,* trad. Jimena Solé, en Solé, Jimena (comp.), *El ocaso de la Ilustración: la polémica del spinozismo,* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984) *Lecciones sobre la filosofía de la religión, 1*, Madrid, Alianza, trad. Ricardo Ferrara.

__________ (1997) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio,* Madrid, Alianza, trad. Valls Plana.

__________ (2011) *Ciencia de la lógica (vol. I),* Madrid, Abada, trad. Félix Duque.

__________ (2013) *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Las cuarenta, trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo.

__________ (2014) *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios,* Salamanca, Sígueme, trad. Gabriel Amengual.

Hoyos, Luis (2001) *El escepticismo y la filosofía trascendental: estudios del pensamiento alemán a fines del siglo XVIII,* Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia.

El extrañamiento de sí como criterio de verdad en Hegel

Enrique José Rossi (UNR)
quiquerossi@gmail.com

Tal como nos dicen los grandes maestros, a Hegel hay que entrarle por la negatividad. La *Fenomenología de espíritu* no se reduce a una gnoseología, a una filosofía del conocimiento, sino que es la ciencia de la experiencia de la conciencia, es decir, la experiencia de la conciencia hacia el saber especulativo. Y en esa experiencia, Hegel descubre el tormento del ser que se aliena al contenido, el recorrido del ser que se extraña de sí en tanto que se sabe y que se va determinando en virtud de su desencuentro con la identidad, al igual que la nada y que el devenir.

La *Fenomenología del espíritu* como ciencia de la experiencia de la conciencia no es una descripción de la experiencia de la ciencia, del mismo modo que *El capital* de Marx no es una descripción del capitalismo. Así como Platón descubrió las Ideas, Marx el trabajo, Freud el inconsciente, nuestro esfuerzo debe consistir en descubrir el aporte de Hegel para el desarrollo del pensamiento y para la historia de la filosofía.

Hegel no discute aún con la ciencia positiva del Círculo de Viena, pero sí lo hace su filosofía. La primera figura de la conciencia, la certeza sensible, es, también, la presentación de cuál es el criterio de verdad de su filosofía. Hegel demuestra que la verdad filosófica no es la verdad por adecuación entre el lenguaje y la realidad, ni es la validez de la forma lógica del enunciado. Más bien, pone el acento en la enunciación y no en el enunciado y, por lo tanto, en las consecuencias del contenido sobre la forma.

En la filosofía de Hegel no se da la adecuación como criterio de verdad en el conocimiento porque la conciencia se enfrenta, en su saber, a dos objetos, o, más precisamente, a un objeto desdoblado. El conocimiento de la verdad por adecuación supone el encuentro directo e inmediato entre el saber y lo sabido, entre el lenguaje y la realidad. Supone el encuentro y no el desencuentro. Pero Hegel demuestra que, cuando la conciencia hace hablar al lenguaje, el objeto que se enuncia se ha desdoblado y ya no se da aquella inmediatez de la adecuación.

La filosofía que se apoya en nociones empiristas supone que un conocimiento es verdadero si lo que se dice se da en la realidad, como si ella fuera el contenido de lo

dicho. Y ello sostenido en el principio del tercero excluido y en el principio de no contradicción. Precisamente, Hegel edifica su filosofía desde el rechazo de ambos principios, haciendo que la experiencia transite por el extrañamiento de sí y por la reconciliación de los contrarios.

La apertura del saber en la *Fenomenología del espíritu* es lingüística porque no hay conciencia sino en el decir. Pero la lingüística hegeliana es habla, es lenguaje en acto y no lenguaje formal. Así, cada figura de la conciencia se conoce en virtud de las consecuencias de la enunciación. Para Hegel no hay una propedéutica del saber que funcione como instrumento para el acceso a la verdad. Ello es claro y hasta obvio desde el Prólogo y la Introducción a la *Fenomenología*, pero vale repetirlo como confrontación con la ciencia positiva que busca un método universal como acceso a la verdad e instrumento de conocimiento. En Hegel, la negatividad, como consecuencia del saber y motor de la experiencia dialéctica, no tiene la forma de una verdad externa a la cual se accede, como si la filosofía debiera ocuparse de conocer y hacernos llegar el método. Más bien, la verdad es una verdad que está siempre desarrollándose en el saber de sí misma. No hay un saber inmediato de la verdad, sino que hay que emprender el camino hacia ella, o, más exactamente, el conocimiento de la verdad es el mismo camino. Por lo tanto, cada paso, cada momento, cada figura, no es un presupuesto, sino que es la verdad misma desarrollándose.

Podría pensarse que el proyecto de Hegel es demostrar que la verdad filosófica es en el terreno de lo especulativo, es decir, que la verdad es la verdad especulativa y que la filosofía es la filosofía especulativa. La obra de 1807 es tanto *Fenomenología del espíritu* como *ciencia de la experiencia de la conciencia*, con lo cual podría suponerse una relación entre la conciencia y el espíritu, en el sentido de que, si bien la conciencia será superada, no puede dejar de ser mencionada hasta las últimas páginas del libro. El subtítulo es también el título que abarca a todas ellas. Entonces, la conciencia tendrá que ser clave en la experiencia fenomenológica del espíritu.

Si insistimos que el horizonte hegeliano es la filosofía especulativa, entonces podría ser que su proyecto signifique también mostrar que el saber especulativo está por detrás del saber representativo de la conciencia. Es decir, el proyecto de Hegel es mostrar que la conciencia entra en el terreno de lo especulativo, que la representación tiene un anclaje metafísico y que la filosofía de la representación es también filosofía especulativa y debe pensarse desde ella. De esta manera, detrás de la conciencia está lo

especulativo. Siguiendo a Hyppolite, quien da cuenta de la continuidad de la *Ciencia de la lógica* con la *Fenomenología del espíritu* para acentuar aquella idea mediante la insistencia de que la lógica hegeliana no es una teoría del conocimiento, sino que es una lógica especulativa. La *Ciencia de la lógica* superó el terreno de la representación. Pero que esta verdad sea metafísica y que entre en el terreno de lo especulativo no significa que se saque de encima la negatividad. El contenido de esta verdad sigue siendo la dialéctica y su motor la otredad.

La verdad hegeliana es una verdad que siempre está en desarrollo, porque ni la filosofía ni el saber progresan por identidades, es decir, de identidad en identidad. Por lo tanto, no basta con afirmar que la verdad está en cada momento porque allí la verdad no se manifiesta de manera absoluta, sino que cada uno es la verdad desarrollándose a sí misma. Entonces, cada momento no es en sí mismo, sino que es el paso al siguiente. Por ejemplo, el saber de la certeza sensible no es el saber de ella, sino que, cuando se sabe a sí misma, se (re)encuentra como el paso al saber de la percepción; y el saber de la percepción es (y se (re)encuentra como) el paso al saber del entendimiento. Que cada momento no sea en sí mismo significa también que no hay quietud, sino puro movimiento y, por ello, tampoco hay identidad ni inmediatez, sino diferencia, no identidad y mediación.

Seguimos insistiendo que lo que descubre la filosofía no es una verdad absoluta que se accede externamente con un método y reglas lógicas (formales), sino que la verdad está desarrollándose, pero desarrollándose a sí misma. Y que, en virtud de la capacidad intelectual humana, el saber de la verdad es un camino que se manifiesta en momentos y particularidades. Y la clave está en que cada uno es la verdad en desarrollo y no una verdad parcial, y tampoco la verdad absoluta que se esconde. Se trata, pues, de una fenomenología del espíritu porque lo universal se manifiesta en particularidades. Cada una de ellas es un momento de lo universal, y éste no puede manifestarse ni mostrarse como tal. Pero cada particularidad, que es cada momento, cada figura, no es lo universal en sí, aunque tampoco es lo particular en sí. Entonces, se trata de una fenomenología en virtud de que se trata de los modos, que son figuras, en que el espíritu se muestra y se manifiesta. El espíritu se manifiesta de diferentes modos porque cada momento no es en sí mismo, y así van apareciendo los múltiples momentos: la conciencia, la razón, etc., y luego, la conciencia como certeza sensible, como

percepción, como entendimiento y como autoconciencia; es decir, la conciencia también se manifiesta en particularidades.

Tanto el espíritu, como el absoluto, el universal y la historia se manifiestan en un despliegue en el que cada una de las particularidades es en la otra y así esa manifestación se revela como un despliegue de múltiples figuras y en una dinámica en la que en su interior hay conflictividad. El sentido pedagógico de la fenomenología no tiene que ver con un recorrido lineal de formación, en el que se pretenda llegar a un fin y de manera que todos los momentos previos sean previos temporalmente. Más bien, es el despliegue fenomenológico en el que se revelan los momentos, y que cada uno se revela con un sentido en virtud de la relación entre ellos. Y es allí donde ese despliegue toma el significado de ascensión y superación, de formación y de cultura. El sentido pedagógico no es el de una pedagogía práctica. Más bien, es pedagógico en lo que tiene de fenomenológico, es decir, en lo que tiene de desarrollo.

Cada momento del desarrollo de la experiencia no es un momento parcial ni incompleto, sino que cada uno es la consumación del espíritu absoluto. No se trata de que cada figura encarne en sí misma a una filosofía de alguna época, como, por ejemplo, la certeza sensible al presocrático Parménides. No se trata de que haya filosofado con limitaciones, es decir, que haya hecho aportes pero que no haya podido avanzar, que le haya faltado algo. Más bien, en la filosofía de Parménides se da la consumación de la filosofía misma, del saber absoluto, al igual que en Heráclito, Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Spinoza, Kant, etc. La historia es la historia universal, pero que se va haciendo por nombres, se va encarnando en cada uno y se va manifestando en representaciones. Y las limitaciones de cada uno, de cada figura, es la limitación de su expresividad, de la letra, del lenguaje, de la enunciación, del habla. Cada momento (ya sean las figuras de la *Fenomenología del espíritu* como cada filósofo) no puede ser un momento incompleto, cuya incompletud dé el paso al siguiente, porque en ese caso se estaría afirmando a la experiencia de la conciencia como lineal, temporal y progresiva. Más bien, cada momento es el paso al siguiente ni más ni menos que por las consecuencias de la puesta en acto del saber: por la negatividad, por el otro.

Apoyándonos en Hyppolite, en su *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, podemos hacer el siguiente recorrido: la primera parte de la *Fenomenología del espíritu*, la conciencia es, en realidad, conciencia de lo otro y se ha manifestado como

una autoconciencia (segunda parte). En un primer momento, la conciencia se encuentra con un otro que es el objeto, que en realidad es el objeto desdoblado. Pero aún no se ha encontrado consigo misma. En la segunda parte, la conciencia se encuentra a sí misma como objeto y se encuentra desdoblada, encontrándose con otra autoconciencia. Entonces, la conciencia tiene ante sí dos objetos (o un objeto desdoblado) y el objeto tiene ante sí dos conciencias (o, más bien, una conciencia desdoblada –o una autoconciencia desdoblada). Tal vez podría afirmarse que el saber del objeto desdobla a la conciencia que sabe.

La verdad del saber es el ser, pero el ser siempre se vuelve otro en tanto es sabido. El ser puro e indeterminado del inicio se determina porque en tanto que es sabido, es determinado por un otro, que es él mismo desdoblado. El ser (o el objeto) se sabe en tanto se extraña de sí, en tanto se desdobla, se hace otro y vuelve a ponerse pero determinado por lo otro, que es él mismo extrañado. Cada figura de la experiencia de la conciencia *supone* (*meinen*) su inmediatez y su formalidad pero *poniendo* la mediación. En otras palabras, Hegel muestra que cada figura de la conciencia se aliena al contenido. Podría pensarse que la conciencia se esfuerza, constantemente, en llegar a una lógica formal, pero se encuentra, en cada paso y en cada momento, con el 'contenido de la forma', como bien le podríamos hacer decir a Ramón Alcalde desde sus *Tres clases de retórica*, publicadas en el nº 27 de "Revista Conjetural", en mayo de 1993. La experiencia de la conciencia es la alienación al contenido en cada una de las figuras de la conciencia, cada figura sería cada esfuerzo por conocer mediante la forma, es decir, la percepción supera la alienación de la certeza sensible al contenido, pero la experiencia que hace la conciencia como percepción es que vuelve a chocar y alienarse al contenido, y así hacerse entendimiento. Así volvemos a reforzar la idea de que ni la filosofía ni el saber progresan por identidades, es decir, no progresan de identidad en identidad.

La verdad del objeto es el sí mismo, pero la verdad del objeto para la conciencia ya no lo es. El saber de la verdad del objeto pierde esa verdad del objeto como sí mismo. Se aliena al contenido cuando encuentra que éste le deja de ser ajeno y pasa a ser su propia obra. En los términos de la lógica formal, el contenido se adapta a la forma. Pero esa no es la lógica hegeliana. La alienación al contenido va por la vía contraria, de modo que podría decirse que la forma se adapta al contenido, alienándose. El contenido es lo otro, la otredad, la diferencia.

René Descartes ya había puesto en discusión el criterio de verdad por adecuación dudando, primero, de la existencia de la realidad, y luego, cuando tiene certeza de ella, no pudiendo conocer cómo es. Descartes pone en duda todo, con excepción del lenguaje y así avanza. Pero lo dicho no se corrobora con la realidad porque es imposible conocerla. En cambio, Hegel no duda de la existencia de la realidad, pero sí de su inmediatez del saber. Tampoco en él hay adecuación, pero en este caso porque el objeto dicho se escinde y el enunciado no se encuentra con el objeto. El camino hegeliano de la conciencia a la ciencia es el camino de lo concreto a lo especulativo, porque la ciencia hegeliana ha de ser metafísica, y la filosofía debe acompañar a la ciencia a que ésta se eleve de saber fenoménico a saber metafísico.

Bibliografía

Alcalde, Ramón (1993) "Tres clases de retórica", *Revista Conjetural*, 27, pp. 81-97.

Hegel, Georg W. F. (2007) *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, FCE, trad. Wenceslao Roses

Hyppolite, Jean (1974) *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, trad. Francisco Fernández Buey.

RESEÑAS SOBRE HEGEL EN LAS ACTAS DEL 4º SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MODERNA, ROSARIO 2017

JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ

El hombre como razón pensante. El destino del hombre según Hegel

PÁGINAS 52-62

LUCAS ALBORNOZ

La gesta histórica de la filosofía como desarrollo del concepto hegeliano de espíritu

PÁGINAS 95-102

RICARDO CATTANEO

Del corazón frío a la religión del corazón. Ensayos del joven Hegel

PÁGINAS 145-151

HUGO A. FIGUEREDO NÚÑEZ

La analogía en el Capítulo V de la Fenomenología del espíritu

PÁGINAS 163-171

LEONARDO FILIPPI TOME

Espacio y tiempo en la Certeza Sensible. Análisis de la primera figura de la Fenomenología del espíritu de Hegel

PÁGINAS 172-181

MIGUEL HERSZENBAUN

El proyecto lógico hegeliano visto desde la "doctrina del concepto"

PÁGINAS 207-215

SANDRA VIVIANA PALERMO

Una razón afectada por la finitud. Hegel ante la filosofía kantiana en Fe y saber y en la Enciclopedia

PÁGINAS 292-304

PATRICIA N. SAMBATARO CEVEY

Hegel y Borges. El vínculo entre las letras y la filosofía

PÁGINAS 321-327

El hombre como razón pensante. El destino del hombre según Hegel

Jorge Eduardo Fernández (UNSAM)
jorgeedu1955@gmail.com

1. El destino del hombre

La expresión: "destino del hombre", está tomado en principio, siguiendo la acostumbrada traducción al español, del escrito: *Die Bestimmung des Menschen*, publicado por Fichte en el año 1800. La traducción del término "Bestimmung"[1] hace a la cuestión pero, teniendo en cuenta las dificultades que conlleva al respecto, voy a ceñirme en este artículo tan solo al significado que adquiere en la obra de Hegel.

Más allá de esta dificultad, un flanco a tener en cuenta, son los estudios sobre la expresión "Die Bestimmung des Menschen" que se vienen realizando en las últimas décadas. Me refiero especialmente a la puesta en relieve de la repercusión generada a partir y en torno a dicha fórmula, y al interés despertado por comprender "el destino del hombre" (*Die Bestimmung des Menschen*) que tuvo su auge a mediados del siglo XVIII y se proyecta en parte del XIX.

En lo que se refiere al tratamiento de la cuestión en general, cabe mencionar de manera especial el voluminoso libro de Laura Anna Macor: *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800)* (Macor, 2013), que puede resultar de uso casi imprescindible para aquellos que quieran tener una visión del derrotero de la cuestión. Como ya lo indica el subtítulo de esta obra, Macor realiza un excelente trabajo de historia conceptual en lo que respecta al desarrollo de esta fórmula durante los años mencionados. Partiendo de las primeras acepciones provenientes del concepto de "destino" (*Bestimmung*) como expresión teológico-religiosa utilizada por Lutero, Macor, coincidiendo con la mayoría de los que han historiado el caso, situará el centro detonante de las repercusiones de tal concepto en la obra Johann Joachim Spalding (1714-1804), quien en 1748 publicó sus "Observaciones sobre el destino del hombre"

[1] La traducción y el modo como lleguemos a comprender el término "Bestimmung" atañen de manera relevante a la cuestión planteada en este escrito. Al menos en lo que refiere a la utilización del término por parte de Fichte y de Hegel, cabe traducirla como "destino", procurando mantener expresa, en el caso de la *Ciencia de la lógica*, la relación del término "Bestimmung" con "Bestimmtheit" (Determinidad).

(Spalding, 1997) y de este modo procuró la entrada de este concepto en el debate de entonces (Macor, 2013, 74).[2]

En la obra de Macor encontramos los primeros datos acerca del modo como el joven Hegel, en tiempos de su estadía en el Convictorio de Tübingen, se va interiorizando en esta cuestión. Un primer dato a tomar en cuenta es la influencia que ha ejercido el debate sobre "el destino del hombre", en gran medida debido a las enseñanzas de Friedrich Oetinger en la Universidad de Tübingen, en los años en que Hegel realizaba sus estudios teológicos (Macor, 2013, 281).[3]

De allí se vuelve previsible poder encontrar, sobre todo en los escritos del joven Hegel, alguna indicación a la cuestión. En sus Consideraciones finales sobre la historia posterior del concepto de "destino del hombre" (Macor, 2013, 355) encontramos una nueva referencia a Hegel.[4]

El diagnóstico de Hegel resulta tan precoz como brillante, por un lado parece celebrar el hecho de buscar en "el destino del hombre" una base positiva, en principio para la religión cristiana, y por otro indica el modo insuficiente de los recientes planteos. La dirección hacia la cual se dirigirá Hegel al respecto la encontramos, en su escrito sobre *La positividad de la religión cristiana*, tan solo indicada:

> El concepto general de naturaleza humana es capaz de infinitas modificaciones, y no es un subterfugio recurrir a la experiencia para afirmar que tiene que haber modificaciones, al contrario: se puede demostrar apodícticamente que nunca ha existido la pura naturaleza humana; basta con tratar de precisar qué sería entonces la pura naturaleza humana [. E]sta expresión no puede tener otro contenido que la adecuación al concepto general. Pero la naturaleza viva nunca coincidirá con su concepto, razón por la cual lo que para el concepto era mera modificación, pura

---

[2] "Der Begriff "Bestimmung des Menschen" wird 1748 endgültig in das gelehrte Sprachgut der Aufklärung eingeführt und wird von diesem Moment an zum Grundbestandteil der philosphischen und theologischen Reflexion über den Menschen. Das Verdienst dieses begrifflichen Gewinns gebührt den lutherischen Theologen Johann Joachim Spalding (1714 – 1804), der 1748 seine Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen veröffentlichen und auf diese Weise dem Begriff Eingang in die damalige Debatte verschaft". (74).

[3] "Als zeitweilig Fazit kann also das folgende gelten: Die Tübinger Studenten waren mit der ganzen Traditiion der Bestimmung des Menschen bestens vertraut, der sie sich in geschichtphilosophischer sowie religiös-metaphysischer Hinsicht nährten, was angesichts der beiden fast zeitgleichchen Revolutionen, der Kantischen und der Französischen, allerdings nichts überraschen dürfte". (281).

[4] "Der junge Hegel äussert sich 1800 eindeutig dazu: Man habe sich "[i]n neuern Zeiten" intensive mit der "menschligen Natur" und dem damit eng verbundenen "Verhältnis derselben zur Gottheit" beschäftig und dabei geglaubt, "mit dem Begriff der Bestimmung des Menschen so ziemlich im Reinen zu sein, um nun mit demselben als Maßtab, an das Sichten der Religion selbst gehen zu können". Man habe aber auf diese Weise nur "allgemeine Begriffe über die menscheliche Bestimmung, und über das Verhältnis des Menschen zu Gott errungen, ohne Besonderheit, Bestimmtheit", d.h. "eingentümliche religiöse Handlungen, Gefühle, Gebrauche, eine Ueberfluss, eine Menge von Ueberflüssigen" in betracht zu nehmen". (355).

contingencia, algo superfluo, [se convierte] en lo necesario, vivo, tal vez incluso en lo único natural y bello" (Hegel, 2014, 474).[5]

Pocos años más tarde encontraremos retomada esta cuestión, ya no en el contexto planteado en torno a la tarea de pensar la "Positividad de la religión cristiana", sino en la crítica explícitamente dirigida contra aquello que Hegel denomina la "teología moral" de Kant y Fichte.

2. El hombre como razón pensante

En lo que respecta a la cuestión central propuesta en este escrito, debemos remitirnos a la exposición del "Dasein" en la "Lógica del ser" publicada en Nüremberg en 1812 y, de manera especialísima a la edición de la "Doctrina del ser" de 1832, que contiene correcciones sustantivas sobre el tema.

Comprendamos que la dificultad que enfrenta Hegel al pensar la tarea correspondiente a la "Doctrina del ser" no es menor. En un sentido, localizado en nuestro tema, podemos plantear que Hegel pretende comprender "el destino del hombre" desde una consideración que evite caer, y que por ello mismo supere, una fundamentación o mera consideración antropológica. Pero también, en un sentido más específico, podemos ver que aquello de lo que se trata no es de dar una explicación al "destino del hombre", sino de comprenderla, en la medida de lo posible, en y desde el momento del curso de exposición del sistema en que ella brota, aparece.

Situados en este punto podemos plantear y dar a comprender la tesis principal que propongo en este artículo: "el destino del hombre" brota, aparece, en la *Ciencia de la lógica*, como un momento del desarrollo del "Dasein", y por ello hay que comprenderla en el curso del mencionado desarrollo.

Hegel encuentra su primera formulación sistemática, medianamente aceptada por él mismo, en el capítulo dedicado al "Dasein" en la "Lógica del ser" publicada en Nürenberg en 1812. Y señalo, medianamente aceptada, debido a que este es uno de los

[5] "Unendliche Modifikationen läßt der allgemeine Begriff der menschlichen Natur zu, und es ist nicht ein Notbehelf, sich auf die Erfahrung zu berufen, daß Modifikationen notwendig sind, daß die menschliche Natur niemals rein vorhanden war, sondern es läßt sich streng erweisen; es ist hinreichend, nur zu fixieren, was denn die reine menschliche Natur wäre. Dieser Ausdruck soll nichts in sich fassen als die Angemessenheit an den allgemeinen Begriff. Aber die lebendige Natur ist ewig ein anderes als der Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen." (Hegel, 1971, 218-219).

pasajes de su obra en el que Hegel pareciera mostrarse particularmente dubitativo. Al respecto, el dato más elocuente lo hallamos en el hecho de que esas páginas son aquellas a las que Hegel les ha dedicado mayor cantidad de correcciones y reescrituras en la edición de la "Doctrina del ser" de 1832. Y, además, no obstante las mencionadas correcciones, pueden observarse, aún en el texto definitivo de 1832, una escritura que ensaya caminos tentativos de formulación. Siendo este un rasgo peculiar de dicho pasaje y, dicho sea de paso, nada frecuente en el resto de la *Lógica.*

Cabe decir, en el afán de recoger las líneas principales de este artículo, que sostener que la concepción hegeliana del "destino del hombre" la encontramos cabalmente expresada en la *Ciencia de la lógica* en el desarrollo del capítulo del "Dasein", implica que, recordando la deuda contraída en su escrito sobre *La Positividad*... y luego en *Fe y saber*, deberemos, por un lado, encontrar en este capítulo una formulación positiva del existir, del "estar siendo" (Dasein), y por otro lado, en su desarrollo tendrá que ser superada la dicotomía entre "ser" y "deber ser".

¿En qué sentido Hegel alcanza su propósito?

Recordemos, en principio, que la *Ciencia de la lógica* tiene su inicio a partir del término "Bestimmtheit" que he traducido por "determinidad". ¿Qué correspondencia debemos asignarle al concepto de "destino" (*Bestimmung*) desde este precedente? Pareciera imposible establecer una relación que no resulte extremadamente forzada si queremos poner en traducción la familiaridad entre "determinidad" y "destino".

Tratemos de suplir con detalles conceptuales aquello que la falta de correlación entre idiomas nos impide expresar. "Determinidad" es un término clave, el que da inicio a la *Ciencia de la lógica.* En él queda meramente indicada la "inmediatez e indeterminación" del ser del inicio, del "puro ser" que, como afirmara Hegel en el primer capítulo de esta obra, es lo mismo que nada. De este "puro ser", es decir, de la pura "determinidad" se va a diferenciar el "estar-siendo" (*Dasein*) que coherentemente Hegel define como "ser determinado" (*bestimmte Sein*).

Esta breve aclaración nos permite comenzar a comprender que, cuando hablamos de "destino", hablamos de la determinación del "estar siendo". Efectivamente, en tanto un ente está siendo no se trata del ser en general, sino de algo determinado. Plantearnos en este contexto qué puede llegar a significar la expresión "el destino del hombre", nos remite con cierta claridad a aquello que lo determina en cuanto tal, entendiendo en el caso de Hegel y en especial de la *Ciencia de la lógica*, que en cuanto

tal no refiere inmediatamente en tanto hombre, sino en tanto que el hombre es un algo que está siendo.

Este planteo no solo lo va a diferenciar a Hegel de sus antagonistas de comienzos del siglo XIX, Kant y Fichte, sino que, sin resignar la tradición cartesiana en la que él mismo se inscribe, lo aproxima e introduce en el debate respecto a los planteos que en el siglo XX toman al "Dasein" o a la existencia como tema central de reflexión. En ese sentido se podrá sospechar cierta proximidad, no carente de significativas diferencias, entre el concepto hegeliano de "Dasein" y el modo como éste es planteado por Heidegger en *Ser y tiempo*.

Dirigiéndonos hacia el segundo capítulo de la "Doctrina del ser", partamos de las siguientes consideraciones generales. En principio podemos decir que Hegel en esas páginas, mediante el desarrollo del "estar-siendo" intenta y logra concebir el concepto de "infinito determinado". En este sentido podemos reconocerle el hecho de haber resuelto la cuestión que se planteaba en el escrito sobre *La Positividad de la religión cristiana*, al respecto decía: "Evidentemente una investigación conceptual a fondo de este tema se terminaría abocando a una meditación metafísica sobre la relación entre lo finito y lo infinito" (Hegel, 2014, 479).

En segundo término, como anticipamos, tengamos en cuenta que el desarrollo del "estar-siendo" es uno de los pasajes de la obra de Hegel que posee más correcciones y reformulaciones.

La exposición silogística del proceso de determinación (destino) del "estar-siendo" tiene su momento de mediación en el punto b de la Finitud, es decir, de la finitud que es comprendida en su circuito de destinación. Este pasaje lleva el título: "Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze" (Hegel, 1990).[6]

Un primer aspecto a subrayar consiste en que, a diferencia de las representaciones generales que se suelen tener del idealismo hegeliano, de manera especial en la consideración del "estar siendo" se puede comprobar el carácter "fáctico", "concreto", hasta si se quiere "material" del pensamiento de Hegel.

La "facticidad" del "estar-siendo" constituye en la *Ciencia de la lógica* el momento de la finitud. La "Doctrina del ser", que es habitualmente presentada como "Lógica del traspasar" (Übergehen), conforma en términos de Hegel, el devenir en y del "ser determinado" comprendido éste en la "forma del ser".

---

[6] Evito traducir los términos que componen este título ya que, por un lado se encuentran indicados en el cuadro precedente y, por otro lado, los tres serán objeto especial de consideración.

Sí bien, como antes indicamos, la *Lógica* comienza a partir de la “Determinidad” (*Bestimmtheit*) del ser inmediato e indeterminado, el inicio solo puede ser “hecho” desde la oposición que el ser puro mantiene con el “estar-siendo” en tanto “ser determinado”. Dice Hegel: Al ser del inicio, “[…] el carácter de indeterminidad tan solo le compete en oposición a lo determinado […]” (Hegel, 1990, 71).

Esta aclaración resulta de suma importancia para situarnos en el desarrollo de la “Lógica del ser”. El “ser determinado”, “estar-siendo”, es concebido como la mediación ya existente de la cual parte la génesis y el ulterior proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías.

Ante la precisión terminológica requerida por la obra misma, también impuesta a los que pretendemos hablar de ella, debemos advertir que si bien podemos comprender a la *Ciencia de la lógica* como un proceso de deducción de las categorías, toda esta deducción es expuesta, a un rediseño de la organización y exposición del sistema de la razón, el cual incluye también la transformación de los conceptos de “deducción” y de “categoría” en sí mismos. Siendo más precisos debemos decir que, en la *Ciencia de la lógica* asistimos a la génesis y desarrollo de las categorías, convertidas ellas mismas en “momentos” del despliegue de “lo lógico”.

La dificultad genético-expositiva del capítulo dedicado al “Dasein” radica en que las determinaciones surgen, nacen, con el determinar mismo. Lo que comúnmente comprendemos como deducción se convierte en el proceso de despliegue (*Entwicklung*) y desarrollo (*Darstellung*) de las categorías o “momentos”.

Dejando de lado todas estas consideraciones generales y concentrándonos en la cuestión propuesta, lo que quiero destacar es la radicalidad que Hegel le asigna al concepto de “Dasein”. “Dasein” es en tanto momento de la finitud, tal como lo plantea Wolfgang Marx (1972, 111), el momento contra idealista de la filosofía de Hegel.

Como indicamos, Hegel comienza dicho capítulo definiendo al “Dasein” como “ser determinado”, pero agrega que hay que comprenderlo en su transitividad, es decir, como “determinidad que está siendo” (*seiende Bestimmheit*).

Lo significativo, es que Hegel concibe al “estar siendo” como un ente “concreto” (*ein Konkretes*) y lo opone, de este modo, a la abstracción del puro ser del inicio. Este carácter de “concreto” es completado por Hegel al afirmar la facticidad del “estar siendo”.

Afirma Hegel: "Lo fáctico así como está presente (se presenta, tal como es), es el 'estar siendo' en general" (Hegel, 1990, 110).[7] El "estar siendo" es "lo fáctico", de este modo, anticipa y opera como posición anterior a toda deducción de principios. "Fáctico" implica un estar presente (*vorhanden*) ya devenido, ya traspasado, y no un axioma o principio propuesto (pro-puesto).

"Lo Fáctico" implica un estar presente (*vorhanden*) óntico que se diferencia y anticipa a cualquier axioma o principio a priori previamente puesto, pro-puesto, esto es, según el modo de una proposición. El "estar siendo" es considerado, en tanto "lo fáctico", en un sentido "pre-pro-posicional".

Tal facticidad consiste en que el ser determinado es concebido como la mediación ya existente de la cual parte la génesis y el proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías ulteriores. Ahora bien, en tanto concreto y fáctico, el "estar-siendo" debe ser expuesto mediante el devenir propio e inherente a su transitividad, ni la rigidez adquirida por el concepto de substancia, ni la determinación exterior basada en la distinción entre fenómeno y cosa en sí, resultan aptos para tal propósito. De lo que se trata es de exponer al "estar-siendo" a partir de la doble referencialidad que lo conforma. El desarrollo de la denominada "reflexión interior" parte de la concepción del "estar siendo" como ser que en él (*an ihm*) es, a la vez, "en-sí" "para-otro" (*an-sich für-andere*).

Según plantea Hegel respecto a la unidad del "estar siendo" como unidad en tránsito que es a la vez "en sí-para otro" (*an sich-für andere*): "Es esta una diferencia, que pertenece solamente al desarrollo dialéctico, y que el filosofar metafísico, al cual pertenece también el (filosofar) crítico, no conoce […]" (Hegel, 1990, 118).[8]

El pasaje en el que Hegel hace mención explícita al "destino del hombre" es el siguiente. El párrafo completo, un tanto extenso, dice así:

> El destino del hombre es la razón pensante: pensar, en general, es su simple determinidad, él mismo se distingue de los animales; en tanto que el mismo pensar se distingue de su ser-para-otro, su propia naturalidad y sensorialidad, a través de las cuales está en conexión inmediata con otro, él es pensar en sí. Pero el pensar es también en él; el hombre mismo es pensar, él es ahí en tanto pensante, pensar es su existencia y realidad efectiva; y además, en tanto su pensar es en su "estar siendo" y su "estar siendo" es pensar, es un concreto, es considerado como contenido y cumplimiento, es razón pensante, y en esto consiste el destino del hombre. Pero

[7] "Das Faktische was also vorhanden ist, ist das Dasein überhaupt".
[8] "Es ist dies ein Unterschied, der nur der dialektischen Etwicklung angehört, dem das metaphysiche Philosophieren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt […]".

> esta misma determinación es nuevamente solo en sí como un deber ser, esto es ella con su cumplimiento, vale decir que su cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra a su no incorporado "estar siendo", que al mismo tiempo es en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata (Hegel, 1832, 119).[9]

Como podemos leer Hegel define al "destino del hombre" como "razón pensante". Recordemos que este párrafo se encuentra ubicado en el capítulo segundo de la "Doctrina del ser" (1832) titulado "El estar-siendo", "Das Dasein" y, de manera más precisa, en la que podemos considerar la exposición silogística de la determinidad (*Bestimmtheit*) del "Dasein" que lleva el subtítulo: "Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze" (Hegel, 1990).[10]

Lo primero que hay que comprender es que "el destino del hombre" aparece en Hegel, como un momento del desarrollo del "estar-siendo", es decir, del desarrollo de las referencias inherentes a todo ente, a algo (*Etwas*) que está-siendo. "El destino del hombre" es concebido aquí no como una naturaleza separada del resto de los entes, sino a partir de su propia génesis lógico-ontológica.

La afirmación "el destino del hombre es la razón pensante" sitúa al pensar como el rasgo distintivo del estar-siendo del hombre. El pensar es planteado como un rasgo constitutivo, es decir, prerreflexivo de su estar-siendo. Este "estar-siendo" pensar en-sí (*an sich*) indica el brotar de la diferencia que distingue al hombre de los animales, en tanto, aclara Hegel, que este en sí del pensar le permite al hombre diferenciarse de su ser-para-otro hacia el cual lo remiten su naturalidad y sensorialidad. En tanto que "razón pensante" el hombre "es pensar en-sí" (*er ist Denken an sich*).

---

[9] "Die *Bestimmung* des *Menschen* ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfache *Bestimmtheit*, er ist durch dieselbe von dem Tiere unterschieden; er ist Denken *an sich*, insofern dasselbe auch von seinem Sein-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist. Aber das Denken ist auch *an ihm*; der Mensch selbst ist Denken, er *ist da* als denkend, es ist seine Existenz und Wirklichkeit; und ferner, indem es in seinem Dasein und sein Dasein im Denken ist, ist es *konkret*, ist mit Inhalt und Erfüllung zu nehmen, es ist denkende Vernunft, und so ist es *Bestimmung* des Menschen. Aber selbst diese Bestimmung ist wieder nur *an sich* als ein *Sollen*, d. i. sie mit der Erfüllung, die ihrem Ansich einverleibt ist, in der Form des Ansich überhaupt *gegen* das ihr nicht einverleibte Dasein, das zugleich noch als äußerlich gegenüberstehende, unmittelbare Sinnlichkeit und Natur ist".

[10] Los términos "Bestimmung", "Beschaffenheit" y "Grenze" ofrecen cada uno de ellos dificultades de traducción. "Bestimmung", que en la *Ciencia de la lógica* bien cabe traducirlo por "determinación", ha sido traducido, en especial en el uso dado por Fichte, por "destinación". A lo largo de este artículo nos encontraremos con la dificultad conceptual que implica optar, en cada caso por "determinación" o "destinación". "Beschaffenheit", en cambio, nos plantea una simple complejidad de traducción que, siguiendo la decisión tomada por Félix Duque, optamos verterla como "disposición". Al optar traducir "Grenze" por "linde", queremos permitir destacar la doble referencialidad del límite aquí concebido.

Pero, en tanto que pensante, su ser en sí es también en él (an ihm). En este sentido el hombre es ahí (*ist da*) pensante. "Pensar es su existencia y realidad efectiva" (*es ist seine Existenz und Wirklichkeit*). Es sumamente relevante notar que en esta afirmación Hegel utiliza el término "existencia" (*Existenz*) que, a diferencia del "estar-siendo", remite por su parte al hecho singular del existir de un algo determinado, "existencia", explicaba, indica una determinación general propia de las "esencialidades" (*Wesenheiten*) o determinaciones reflejas de la esencia. A diferencia de la "Lógica de la esencia", el problema principal y en cierto sentido la tarea de la "Doctrina del ser", es el de hacer posible el desarrollo de las determinaciones inherentes o internas a cada "Dasein".

Lo significativo del modo como Hegel lo expresa aquí, y que seguramente ya estará llamando la atención al lector, es que el pensar no se identifica en esta primera instancia con el yo. Por el contrario, se diferencia de él en tanto el pensar es un rasgo característico, evitemos decir existenciario, de su "estar-siendo". Su ser "en sí" y "en él", "en tanto su pensar es en su 'estar siendo' y su 'estar siendo' es pensar", conforma un "concreto". El hombre como razón pensante es comprendido como contenido de su estar-siendo, pero a la vez, este contenido está signado por su complimiento (*Erfüllung*). El hombre, en tanto "está-siendo" es un ser haciéndose. "El destino del hombre" denomina en este desarrollo lógico-ontológico aquello de lo cual el hombre está hecho, su "hechura" (*Beschaffenheit*).[11] Las distintas opciones de traducción al español del término "Beschaffenheit" resultan limitadas y no dejan traslucir el significado que nos permite comprender la precisa utilización que Hegel hace del mismo. Lo mismo ocurre, como hemos dicho, con el término "Bestimmung". Lo que se trata de pensar, en este caso, es que el "destino", o la "determinación" del hombre, se encuentra en su "hechura" o, sí se prefiere, en su "condición".

"El destino del hombre" en tanto razón pensante consiste, según Hegel lo plantea en estas páginas, en el permanente cumplimiento, incorporación en su estar-siendo, de la unidad de ser y deber ser. "[…] [S]u cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra su no incorporado estar-siendo, que al mismo tiempo es en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata".

[11] Agradezco los aportes hechos al respecto para poder resolver, al menos en parte, el modo cómo traducir el término "Beschaffenheit", en principio a Félix Duque, quien, aunque ha optado verter este término por "disposición" (véase *supra*, nota 10), me advirtió del uso de la palabra "hechura" en el castellano de Juan de Yepes y Alvarez (Juan de la Cruz), y en segundo término a Alejandro Vigo con quien pude confirmar el curso de esta versión.

Pensar es su existencia (*Existenz*) y su realidad efectiva (*Wirklichkeit*). “Es su ‘estar siendo’ y su ‘estar siendo’ es en el pensar”. En este sentido afirma Hegel que: “es un concreto”. Pero agrega Hegel: Este destino es nuevamente solo en-sí deber ser.

Con lo cual esta realización del hombre, conlleva un “proceso” de desenredo-enredo (*Entwicklung-Verwicklung*) de aquello que en el hombre en tanto está siendo pensante se encuentra incorporado (*einverleibt*) y aún no incorporado en él.

El “destino” (*Bestimmung*) en tanto “hechura” (*Beschaffenheit*) cumple la función del término medio de aquello que Hegel expone como el movimiento silogístico del “estar-siendo”. Tal mediación indica un “entre” lo determinado y lo determinante en dicho destino, “entre” ser y deber ser, y lo que es más significativo, al menos en el desarrollo de la “Doctrina del ser”, “entre” “estar-siendo” y “ser-para sí” (*Fürsichsein*), o si se prefiere, “entre” destino / determinación y autodeterminación (*Selbstbestimmung*).

Por ello Hegel comprende a la “hechura” también como “linde” (Grenze), lo cual nos permite entender a tal “linde” en el doble sentido que recién mencionábamos, y poder pensar que la afirmación: “el destino del hombre es la razón pensante”, significa que el hombre es el ser linde entre, y en esa limitación está destinado, a ir poniendo los límites de su propio cumplimiento.

Bibliografía



Hegel, Georg W. F. (1971) *Die Positivität der christlichen Religion. (Neufassung des Anfangs, 1800)*, en *Frühe Schriften*, Eva Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp.

__________ (1986) *Wissenschaft der Logik. Das Sein. (1812)*, Hans-Jürgen Gawoll (ed.), Hamburg, Felix Meiner (G. W. Band 11).

__________ (1990) *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Hans-Jürgen Gawoll (ed.), Hamburg, Felix Meiner (G. W. Band 21).

__________ (1992) *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, Hans-Jürgen Gawoll (ed.), Hamburg, Felix Meiner (G. W. Band 11).

__________ (1994) *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, Hans-Jürgen Gawoll (ed.), Hamburg, Felix Meiner (G. W. Band 12).

__________ (2014) *La positividad de la religión cristiana*, en *El joven Hegel*, José M. Ripalda (ed. y trad.), México, FCE.

Macor, Laura A. (2013) *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Marx, Wolfgang (1972) *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Spalding, Johann J. (1997) *Die Bestimmung des Menschen. Die Erstausgabe von 1748 und die letzte Auflage von 1794*, Wolfgang E. Müller (ed.), Waltrop, Spenner.

La gesta histórica de la filosofía como desarrollo del concepto hegeliano de espíritu

Lucas Albornoz (UNSAM)
lucas.ignacio.albornoz@gmail.com

Introducción

En la "Introducción" a las *Lecciones sobre la historia de filosofía*, Hegel señala la relación que existe entre la historia y la filosofía, esto es, la relación entre el pensamiento filosófico y la sociedad histórica en la cual la filosofía surge y se desarrolla.

Sin embargo, a primera vista se puede considerar que toda historia –incluso la de la filosofía– presenta una sucesión de acaecimientos aislados, muertos, que ya sucedieron y que, por ende, no se relacionan en absoluto con el presente. Además, y también como primera impresión, se puede decir que es contradictorio hablar de la "historia de la filosofía", pues mientras que la historia hace referencia a lo que ya no existe, la filosofía se propone conocer lo eterno, lo que es inmutable, o sea, la verdad.

En relación a todo esto, ¿qué dice Hegel al respecto? ¿Estaría de acuerdo en considerar de esa manera a la historia? Y si para él no es así, ¿cómo plantea la relación entre historia y filosofía? ¿Cuál es, en última instancia, la concepción hegeliana de la historia de la filosofía?

Para responder estas preguntas, nos centraremos principalmente en el punto A de la "Introducción" a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, el cual se intitula "Concepto de la historia de la filosofía". Además, hemos de dividir el presente escrito en dos partes: en la primera, nos enfocaremos en el concepto de "historia de la filosofía" en tanto *Geschichte*, señalando por qué la historiografía hegeliana representa una gesta histórica de la filosofía y no meramente una historia (*Historie*) de la misma; y en la segunda parte, nos centraremos en el concepto hegeliano de espíritu (*Geist*), mostrando que –en lo fundamental– la historia de la filosofía se ocupa de exponer el desarrollo del espíritu.

1. El concepto de "historia (*Geschichte*) de la filosofía"

Hegel expresa que el estudio de la historia de la filosofía debe considerarse en la coyuntura existente entre el aparente pasado y el presente filosófico. En este entronque esencial, los sucesos históricos-filosóficos no son algo que haya quedado atrás, sino que el acontecer histórico de la filosofía mantiene una relación con el contenido filosófico mismo. De esta manera, la concepción hegeliana de "historia de la filosofía" presenta una significación particular.

Así encontramos que, para Hegel, el estudio de la historia de la filosofía es, en rigor, una introducción a la filosofía misma. En este sentido, la historia de la filosofía no es un acervo de opiniones, es decir, una narración de diversas consideraciones particulares que desfilan por la historia a medida que fueron expuestas a lo largo del tiempo, cuya finalidad de estudio no es otra que un mero interés erudito. Si la filosofía es ciencia objetiva de la verdad,[1] las opiniones no pueden formar parte del contenido de su historia, en tanto las mismas son representaciones subjetivas, válidas simplemente para quien las dice; una opinión no es un pensamiento general, el cual es en y para sí. En palabras de Hegel:

> [y] para quien, en la historia de la filosofía, parta de este punto de vista [es decir, el de las opiniones], la significación de tal historia se limitará, evidentemente, a conocer las particularidades de otros, cada uno de los cuales tiene la suya propia: peculiaridades que son para mí, por tanto, algo extraño y a las cuales es ajena y no libre mi razón pensante, que no son para mí más que una materia externa, muerta, puramente histórica [*historischer Stoff*], una masa de contenido vano e inútil de suyo (Hegel, 1995, 20-21).[2]

En este punto es menester mencionar que en la lengua alemana existen dos términos para referirse a la historia: *Historie* y *Geschichte*. En la "Introducción" a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* ambos términos están presentes, pero el filósofo alemán concibe esencialmente a la "historia" de la filosofía en tanto *Geschichte*, es decir –a nuestro parecer– como gesta histórica. Mientras que, por su

---

[1] *Cf.* Hegel (1995, 18).

[2] La edición alemana que utilizamos es *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dr. Carl Ludwig Michelet (ed.), "Erster Theil", Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1840. "*Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dieß ihre ganze Bedeutung, nur Partikularitäten Anderer, deren Jeder eine andere hat, kennen zu lernen: Eigenthümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind, und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist, die mir nur ein äußerer, todter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eitlen Inhalts*". (1840, 27).

parte, el término *Historie* alude a lo meramente histórico, a lo externo, a aquellos acontecimientos que son materia inerte para el contenido del presente filosófico.[3]

Por eso, también es incorrecto considerar a la historia de la filosofía como una exposición de sistemas inconexos, como un resultado de múltiples filosofías que simplemente se contraponen, contradicen y refutan entre sí. El concepto de *Geschichte* no es compatible con una apreciación de la historiografía filosófica como un campo cubierto de cadáveres, lo cual implica no solo a individuos físicamente inexistentes, sino también a sistemas espiritualmente caducados.

De todas formas, apunta Hegel, es innegable la existencia de diversas filosofías que surgen con la pretensión de refutar a la anterior; es cierto que si recurrimos a la historia veremos que la filosofía de cada época se entiende para sí como absoluta, es decir, con el derecho de juzgar y ordenar los pensamientos del pasado. Sin embargo, todas las filosofías tienen en común una cosa: el ser filosofía, pues la historiografía filosófica versa sobre la filosofía misma. Este es el enfoque y el sentido que Hegel le da a la diversidad de filosofías: en tanto la verdad es una sola, todas ellas forman parte de la misma; es más, toda la variedad de pensamientos filosóficos presentes en la historia de la filosofía se dirigen a una misma dirección, tienen una meta o fin en común que les otorga significación.

En este sentido, Hegel comprende al proceso histórico como proceso dialéctico, esto es, como un desarrollo que se cumple mediante oposiciones pero donde la lucha de contrarios no significa la destrucción recíproca de los mismos, sino una progresiva integración.

La sucesión de las diversas filosofías a lo largo de la historia es producto del movimiento dialéctico, el cual actúa en el sentido expresado por el verbo alemán *aufheben*, que significa tanto "eliminar" como "conservar"; términos que pueden unificarse en la expresión "superar".[4] Así, la oposición de las distintas filosofías –lejos de ser un impedimento para una concepción de la historia de la filosofía– es el medio de continuidad necesario para el desarrollo histórico-filosófico y, por lo tanto, para la existencia de la filosofía misma.

De esta manera, toda filosofía cobra su validez y sentido en tanto mantiene una relación con el todo, en tanto se conserva como momento necesario de una gran

[3] Al respecto *cf.* Albizu (1999, 386) y, también, Duque (2002, 18). Ambos autores señalan la diferencia existente entre la connotación peyorativa de *Historie* y la referencia al desarrollo de un proceso con sentido propio del término *Geschichte*.
[4] *Cf.* Mondolfo (1969, 39ss.). También puede verse Astrada (1970, 35).

totalidad. Entonces, según Hegel, las distintas filosofías que componen la historia de la filosofía:

> [n]o son solamente una cohesión de acaecimientos fortuitos, de empresas de caballeros andantes, que se baten cada uno por sí y por lo suyo, sin mira ni meta alguna, y cuyos hechos pasan sin dejar huella. La historia de la filosofía no es tampoco un desfile de pensadores dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario, sino que en el movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional (Hegel, 1995, 24).[5]

En resumen, para Hegel la historia (*Geschichte*) de la filosofía ha de ser entendida en términos de gesta histórica, es decir, como algo que se dispone para que el espíritu se desarrolle en una determinada dirección, algo que hace referencia a un proceso con sentido, al acontecer en tanto conforma una unidad de sucesos y no a meros acontecimientos dispersos en el tiempo;[6] ya que, por un lado, en la filosofía anterior se incuba el nacimiento de la siguiente, lo cual señala, en última instancia, que ya en las primeras filosofías se contiene la maduración de la filosofía en tanto ciencia que ha de desarrollarse en su historia; y además, por otro lado, en la gestación está presente la vida: una gesta es tal en tanto prepara el desarrollo de algo vivo, y la historia de la filosofía prepara y expone el desarrollo del espíritu, el cual es esencialmente vida; solamente lo vivo, lo que se agita dentro de sí posee el impulso (*Trieb*) para desarrollarse.

2. La gesta histórica de la filosofía y el desarrollo del espíritu

Como ya hemos mencionado, Hegel considera que la historia de la filosofía –al ser una exposición de la ciencia filosófica misma en su desarrollo temporal– ha de ocuparse no de lo pasado en tanto materia inerte, como si en su interior llevara sistemas filosóficos perecederos, inmersos en el sentido peyorativo de la *Historie*, sino que, en su relación con la filosofía, la historia es comprendida por Hegel en tanto *Geschichte*, es decir, como "gesta histórica", ya que prepara y expone el desarrollo y la maduración de la filosofía misma; dejando en evidencia que el presente filosófico se encuentra unido a

---

[5] "[*S*]*ie sind nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtlos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Eben so wenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür; sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang, und es geth darin vernünftig zu*". (1840, 32).
[6] *Cf*. Brauer (2013, 89).

su historia. Este es el carácter filosófico de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía.

Por eso, el contenido de la historia de la filosofía no es como una estatua, es decir, como algo inmóvil que presenta determinaciones esclerosadas, sino que se comporta como una corriente viva, que fluye y aumenta su caudal a medida que crece y se aleja de su punto de partida. Dicho en otros términos, el contenido de esta tradición filosófica, en tanto se desenvuelve en el tiempo, es el desarrollo del espíritu. Al respecto señala Hegel: "[e]l contenido de esta tradición es lo que ha creado el mundo espiritual. El espíritu universal no se está quieto; y es este espíritu universal lo que nos interesa examinar aquí" (Hegel, 1995, 9).[7]

En tanto el desarrollo del espíritu es el contenido de la gesta histórica de la filosofía, aquél es el objeto de examen en la misma; sin embargo, el espíritu también es el sujeto de la historiografía filosófica, ya que su vida consiste en la acción de elaborar y transformar el patrimonio recibido por parte de las generaciones anteriores. Es de este modo como el espíritu –a medida que transforma esta materia– la incrementa y la enriquece y, al mismo tiempo, se va incrementando y enriqueciendo a sí mismo;[8] de manera que la causa de sus transfiguraciones es su misma actividad.

Entonces, la vida del espíritu es acción, es movimiento y, sobre todo, desarrollo (*Entwicklung*).[9] Y es necesario mencionar que este despliegue presenta un doble movimiento: a medida que el espíritu se desarrolla y se expande también, al mismo tiempo, tiende hacia lo interior, hacia dentro de sí; de este modo, en su autodespliegue, la sustancia espiritual se va concretando o, lo que es lo mismo, se va determinando. Esto quiere decir que cuanto más se desarrolla el espíritu, cuanto más se ensancha y expande, más se adentra y profundiza en sí mismo.

Por esta razón, es un error concebir el desarrollo del espíritu como una línea recta que avanza hacia el infinito, sino que este movimiento debe representarse como una gran circunferencia que tiende a volver sobre sí misma.

---

[7] "*Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat; und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Der allgemeine Geist aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu thun haben*" (1840, 13).

[8] En esta acción del espíritu está implícita la consideración de más arriba, la de que toda filosofía está en relación con la filosofía que la precede y es el resultado de ella.

[9] Para la traducción del término "*Entwicklung*" seguimos el parecer de Martínez Lorca (2002, 22), quien prefiere traducir "desarrollo" o "despliegue" –en lugar de "evolución" como lo hace Roces– para evitar connotaciones biologicistas ajenas al pensamiento de Hegel. Duque, por su parte, considera que la metáfora biologicista no tendría lugar en el pensamiento de Hegel cuando se haga referencia, como aquí, a la *Geschichte*; dicha metáfora se aplicaría, en todo caso, al concepto de *Historie* (*Cf.* Duque, 2002, 18).

Ahora bien, ¿cuál es la finalidad de este desarrollo que podemos apreciar en la historia de la filosofía? ¿Para qué el espíritu tiende a desdoblarse y a dirigirse hacia sí al mismo tiempo que se amplía? Hegel contesta: para conocerse a sí mismo. Esta es la meta suprema del espíritu: su vida y su ser es esencialmente acción porque esta acción consiste, en lo fundamental, en autoconocerse.

> El desarrollo [*Entwicklung*] del espíritu consiste, por tanto, en que, en él, el salir fuera y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí. / Este ser consigo mismo del espíritu, este volver a sí de él, puede considerarse como su meta suprema y absoluta; a esto, simplemente, es a lo que el espíritu aspira y no a otra cosa. Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra –lo que acaece eternamente–, la vida de Dios y todo lo que sucede en el tiempo, tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que se encuentre, devenga para sí mismo, que confluya consigo mismo (Hegel, 1995, 28).[10]

Conclusión

A modo de conclusión podemos decir que la concepción hegeliana de la historia de la filosofía no tiene precedente alguno,[11] pues expone los acontecimientos históricos en la relación que estos mantienen con el contenido filosófico mismo. Por ende, el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma; pues si la filosofía es un sistema en desarrollo, también lo es su historia en tanto gesta, es decir, en tanto *Geschichte*.

Esta historia de la filosofía despliega la historia del mundo del pensamiento en tanto este no se ocupa de otra cosa que del pensamiento mismo. Por ende, la historia de la filosofía se presenta en Hegel como una búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo. En su pretensión de dar cuenta de sí misma, la filosofía ha de concebirse mediante su historia; esto significa que toda filosofía ha de encontrar en la

---

[10] "*Die Entwicklung des Geistes besteht also darin, daß das Herausgehen und Sichauseinanderlegen desselben zugleich sein Zusichkommen ist. / Dieß Beisichseyn des Geistes, dieß Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen werden; nur dieß will er, und nicht Anderes. Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht, – ewig geschieht –, das Leben Gottes, und Alles, was zeitlich getan wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe; er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können*" (1840, 35-36).

[11] Tal vez se podría decir que lo anterior no le hace justicia a Aristóteles y a Averroes, quienes se ocuparon de integrar las tesis de sus predecesores para, a partir de esto, desarrollar las propias. No obstante, y sin menospreciar estos esfuerzos historiográficos, entendemos que Hegel le da a la historia de la filosofía relieve particular, un sentido y una profundidad filosófica sin precedentes. En este sentido, seguimos el parecer de Martínez Lorca (2002, 10).

historia la génesis de su nacimiento, el fundamento de su necesidad y, si aún no es la forma más alta del espíritu, también ha de encontrar la razón de su superación.

De este modo, en la concepción hegeliana de la historiografía filosófica se puede apreciar la necesidad del presente. El curso de la historia de la filosofía no señala algo muerto, algo ajeno al presente contemporáneo de Hegel, sino que revela el devenir de la propia ciencia filosófica; revela a la filosofía hegeliana como un resultado necesario de todo lo anterior, como un producto que se ha ido gestando en el desarrollo de toda la tradición filosófica.

Por estos motivos, puede considerarse –en términos hegelianos– a la historia de la filosofía como la historia del desarrollo del espíritu, como la historia de los esfuerzos del espíritu por adentrarse en sí, ensancharse y expandirse para, en última instancia, adquirir un conocimiento cada vez más profundo de sí mismo.

Así, la obra íntima y silenciosa que fundamenta toda la actividad de autoproducción del espíritu versa en su autoconocimiento. Con lo cual, la gesta histórica de la filosofía revela la génesis, crecimiento y autoconocimiento del espíritu en el decurso histórico de la filosofía misma.

Bibliografía

Albizu, Edgardo (1999) *Tiempo y saber absoluto*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones.

Astrada, Carlos (1970) *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Kairós.

Brauer, Daniel (2013) "La Filosofía de la Historia de Hegel después del 'Final de la Historia'", *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 10, n. 18, pp. 84-100.

Duque, Félix (2002) "El tiempo del *lógos*. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Kant y Hegel", *Δαίμων. Revista de filosofía*, 25, pp. 7-19.

Hegel, G. W. F. (1840) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dr. Carl Ludwig Michelet (ed.), "Erster Theil", Berlin, Verlag von Duncker und Humblot.

__________ (1995) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I, México, F. C. E., trad. Wenceslao Roces.

Martínez Lorca, Andrés (2002) "Hegel y la historiografía filosófica", *Éndoxa: Series Filosóficas*, 16, pp. 9-29.

Mondolfo, Rodolfo (1969) *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, EUDEBA.

Del corazón frío a la religión del corazón. Ensayos del joven Hegel

Ricardo Cattaneo (UNL – UNER)
cattaneoricardo@gmail.com

La metáfora del "corazón frío" parece haber sido un motivo recurrente en la literatura alemana hacia fines del siglo XVIII. No solo autores célebres como Goethe y Schiller han hecho uso de ella. Con ese mismo título (*"Das kalte Herz"*) apareció en 1828 un cuento de Wilhelm Hauff[1] que, influenciado por las traducciones de *Las mil y una noches* emprendidas en el siglo anterior, llegará a tener también amplia difusión;[2] y ello a pesar de haber sido escrito en un tono más bien amable e, incluso, con cierto sentido del humor, es decir, de no ser tan cruel como los cuentos tradicionales alemanes.

Respecto del motivo del "corazón frío", es interesante el trabajo de edición de algunas fuentes bibliográficas que Manfred Frank recopilara bajo el mismo título, al tiempo que impartiera un seminario sobre el tema en Tubinga. En su selección e interpretación de un conjunto de poemas románticos, Frank se ocupó de explorar la metáfora del corazón, en primer lugar, para atender luego a la contraposición entre "corazón frío" y "corazón vivo". Como señala en el ensayo que acompaña dicha selección, titulado "Steinherz und Geldseele. Ein Symbol im Kontext" (Frank, 1981, 253-387), la palabra "corazón" tiene un indudable carácter simbólico y ha sido utilizada en diversas culturas desde la Antigüedad,[3] con la intención de aprehender así "la experiencia de simultaneidad entre sentimiento orgánico y estado del alma" (Frank, 1981, 255). Con ello, se buscaría denotar no solo la correlación de las funciones físicas y espirituales

[1] Joven teólogo alemán, nacido en Stuttgart en 1802, estudió en el seminario de Tubinga y antes de morir de fiebre tifoidea en 1827, llegó a doctorarse en Teología y a casarse, a escribir seis novelas largas y tres cortas, cuatro cuentos dedicados a quienes fueron sus tutelados y unos deliciosos "Extractos de la memoria de Satán". El cuento tiene como figura central a Pedro Munk, carbonero de la Selva Negra, que en sus ratos de ocio llora melancólicamente, se entristece y se enoja por su condición socioeconómica, añorando hacerse rico.

[2] Incluso hay, hasta donde sabemos, un par de versiones del cuento de Hauff que han sido llevadas al cine.

[3] Frank contrasta allí la especificidad simbólica de la tradición cristiana con ciertas prácticas funerarias de la cultura egipcia. Si bien en ambas tuvo el "corazón" un lugar central, la valoración sin embargo es distinta. En las últimas, se solía extraer el corazón de las personalidades importantes fallecidas y en su lugar se colocaba una piedra preciosa. Pues, mientras el corazón orgánico era expresión de inestabilidad, de lo cambiante y perecedero, la piedra simbolizaba por el contrario la constancia y la eternidad, el acceso definitivo al reino de los dioses. En la tradición cristiana, en cambio, el corazón de piedra simbolizaba mas bien la dureza de espíritu, la carencia de emociones y la impermeabilidad a las enseñanzas del dios vivo, por el cual tal corazón era asociado al mal, a satanás, etc.

propias del ser humano como perteneciente a un orden social comunitario, sino que encontraría además su lugar el orden orgánico como contrapuesto al mecánico.

Pero lo que más llama la atención es un giro que parece haberse operado en tiempos del primer Romanticismo alemán, por el cual dicha *metáfora* se habría transformado en una *metonimia*. En tal sentido, no pocos cuentos de Ernst T. A. Hoffmann y Ludwig Tieck, por caso, narran "una historia en cuyo transcurso intercambian sus roles el alma con el cristal, el corazón con la plata". Pero ello no se debe a una semejanza interna entre el signo y la cosa, sino "[…] a la equivalencia que presupone la posibilidad del intercambio de uno por otra." O sea, no es que el corazón tenga atributos internos que lo tornen comparable con el cristal, con la plata (o una piedra preciosa, en la tradición egipcia), sino que ambos parecen haber entrado en una relación de sustitución por la cual uno y otro pueden ser intercambiables. Frank concluye indicando que esta "relación [real] se encuentra en el contexto histórico que es el del capitalismo naciente y su concomitante economía, dominada por la figura del (inter-) cambio mediante un equivalente universal: el dinero". (Frank, 1981, 268). Pero volvamos a nuestra metáfora cordial.

Sobre el tema que abordamos, es más conocido (aunque menos específico e incisivo) el programa de investigación propuesto por Remo Bodei en su *Geometría de las pasiones* (1995), ante las múltiples estrategias para reprimir, extirpar, moderar, domesticar o compensar las pasiones; estrategias que suponen, a la vez, que es posible conseguir el dominio sobre nosotros mismos, volver coherente nuestra inteligencia, constante nuestra voluntad, fuerte nuestro carácter, etc. En la introducción de su libro, Bodei considera válido preguntarse aún si la oposición razón/pasiones puede dar cuenta de los fenómenos a que refiere y si es justo, en general, sacrificar las propias pasiones en nombre de ideales que podrían ser vehículos de infelicidad no motivada. Quizás sea tiempo de comprender las pasiones, lo cual no sería otra cosa que "analizar la razón misma a *contrapelo*, iluminándola desde su misma presunta sombra", como señala en la introducción de su libro. Del mismo modo, cabe revisar la oposición prefabricada entre pasiones frías (o calmas, permeables quizás a la razón o, al menos, compatibles con ciertos intereses) y calientes (o agitadas, rebeldes a la razón y a la voluntad, o bien humorales, inconsistentes), así como también la oposición entre egoísmo y altruismo, y el orden moral o político que podría seguirse de unas y otras.

En nuestro caso, teniendo en cuenta esas contribuciones de M. Frank y R. Bodei, consideramos interesante ir tras las huellas de esa metáfora hacia la constelación semántica

en la que puede hallarse inscripta, para acceder así a lo que pareciera ser una impresión creciente hacia fines del siglo XVIII: la percepción de las dificultades para recrear las relaciones humanas que ya entonces se veían un tanto anquilosadas en los diversos órdenes morales, políticos y religiosos. Tanto la vieja cristiandad con su orden estatutario, como el añorado mundo grecolatino parecían haber perdido fuerza en su capacidad de recrear con calidez tales vínculos. Y aunque las nuevas ideas provenientes del vasto movimiento de la Ilustración prometían insuflar de algún modo nueva vida, su amalgama con la tradición institucionalizada del Sacro Imperio Romano Germánico no resultaba sencilla. El diagnóstico de ese malestar en la cultura llevaba a un posible origen: el auge que había cobrado por entonces el proceder de cierto entendimiento analítico, propio de un "corazón egoísta y mezquino", como se decía en tiempos de Goethe. Y ello parecía caracterizar no solo el conjunto de las interacciones humanas sino, además, la relación del hombre con un supuesto orden natural concebido como inerte y manipulable, pasible de recibir múltiples formas. Tal enfriamiento de las relaciones humanas y su distanciamiento con respecto a la naturaleza podía poner en juego, a su vez, la posibilidad de alcanzar el ideal ilustrado: la conciencia de la dignidad y de la libertad del hombre. Los denominados "horrores del mundo objetivo", que formarán parte de la agenda pública de los siglos siguientes, se hacían patentes ya por entonces.

Ahora, nos preguntamos, ¿qué relación guarda "Hegel", los escritos que conocemos hoy bajo su rúbrica, con dicho motivo cordial de la historia del pensamiento? Nos interesa examinar en qué sentido y hasta qué punto el suabo se ocupó del tema en sus primeros ensayos entre Tubinga y Berna, en sus intentos por acoger algunas ideas provenientes de diversas corrientes ilustradas francesas e inglesas, con la pretensión de proyectar una nueva "religión popular". En ese contexto, además de abrevar en algunos escritos de Kant y de Rousseau, de Lessing, Schiller y Herder, de Gibbon y de Forster, el joven Hegel llega a tener en sus manos un ejemplar del *Tratado teológico-político* de Spinoza (2003). ¿Puede entreverse alguna influencia del TTP en la configuración de esos esfuerzos teóricos, en los primeros ensayos del suabo? ¿Acaso no logra reencauzar mediante ellos, como resume Ernst Cassirer, "el problema de la síntesis y de la unidad sintética del campo del conocimiento puro", desplazándolo nuevamente "al campo de la *vida* espiritual concreta, en la totalidad de sus manifestaciones"? (Cassirer, 1957, 353). En los proyectos para conformar una nueva "religión popular" o una "religión del corazón" que, a diferencia de las prácticas estatutarias de las religiones instituidas, se constituyera en un ámbito propicio en el que pudieran recrearse otras formas de vida comunitaria, quizás

podamos encontrar algunas consonancias entre lo afirmado por el holandés y lo ensayado por el suabo. Veamos.

En primer lugar, recordemos que luego de finalizar sus estudios en el seminario de Tubinga, Hegel es contratado en Berna como preceptor de los hijos de una familia adinerada. Los Steigers tenían por costumbre retirarse a descansar fuera de la ciudad (en Tschugg bei Erlag) y en la biblioteca privada de su residencia de verano, el joven suabo pudo disponer de una valiosa colección de autores franceses e ingleses poco usuales en esa ciudad suiza.[4] Tengamos presente, además, que sus intereses por entonces eran amplios e iban desde abordar problemas político-religiosos hasta asuntos de economía (Steuart), matemáticas (Euclides) y ciencias naturales (Kepler y los newtonianos). Pero de lo que se trata ahora es de rastrear el impacto que dichas metáforas e ideas sobre el "corazón" pudieran haber tenido en la configuración del pensamiento del suabo, particularmente en ese periodo ante una posible recepción de algunas ideas del TTP de Spinoza.

Al revisar los primeros esbozos (*Entwürfe*) del joven Hegel podemos constatar, siguiendo lo indicado por Félix Duque (1996), su insistencia en dos respectos coincidentes e indisolubles, a saber: la razón y las ideas, por un lado, el corazón y los "sentimientos" (*Empfindungen*), por el otro. (*Cf.* GW, 1, 79) Cada respecto tendrá a su vez sus formas degradadas, a saber: el entendimiento frío o calculador, y la memoria, entendida como esa "horca de la que cuelgan estrangulados los dioses griegos..., el sepulcro, el depósito de lo muerto", expresión recogida en la biografía de Rosenkranz (1977, 518). Con tales distinciones, el suabo no habría pretendido lograr solo una caracterización de presuntas facultades humanas; ellas pondrían de manifiesto, además, una lectura política y religiosa del devenir de Occidente. Hegel habría intentado exponer así los motivos de cierta decadencia, representada por la sustitución de la religión griega (una religión de hombres libres, que permitía aunar corazón y razón a través de la fantasía creadora) por una religión escindida entre la fría "ilustración" (con su tópico el "dios de los filósofos") y un sentimentalismo un tanto lacrimoso; sentimentalismo religioso que ya no encuentra acogida en el corazón del pueblo, porque las imágenes a las que apela parecen proceder de una historia, una lengua y una tradición que les resulta ya en cierto modo ajena.

[4] Martin Bondelli (1990) señala que se han catalogado 3871 libros en esa biblioteca fundada por Christoph von Steiger el Viejo, ampliada por su hijo, el estadista Christoph von Steiger y, en menor medida, por el patrón de Hegel, Karl Friedrich von Steiger. Entre los libros catalogados se encontraron obras de Montesquieu, Grocio, Hobbes, Hume, Leibniz, Locke, Maquiavelo, Rousseau, Shaftesbury, Spinoza, Tucídides y Voltaire.

De ser así, su crítica implacable se pone de manifiesto allí, en su denuncia del estado decadente de la religión positiva de su tiempo: inoculada cuando éramos niños, carga nuestra memoria con un montón de palabras ininteligibles, enderezadas a ser usadas como consuelo o para sancionar asuntos privados (el nacimiento, el matrimonio o la muerte). La religión "oficial" parece oscilar así entre el carácter un tanto morboso de quienes se aprovechan del infortunio ajeno para reconfortar al desdichado con promesas de ultratumba ("de modo que a uno, dice el suabo, le tendría al final que dar pena no haber perdido cada ocho días a un padre o una madre" –GW, 1, 105–), y la repetición tediosa de ritos, gestos y palabras trasplantados a un pueblo que nada tiene que ver con esas costumbres. Al punto que solo se acostumbra, concluye Hegel, "a prestar oídos cada siete días a frases e imágenes que sólo hace unos milenios eran comprensibles en Siria […]." (GW, 1, 126).

¿Acaso lo expresado por el joven Hegel en esos borradores, no nos llevan a recordar ciertos motivos centrales del TTP del holandés? Por ejemplo, cuando compara el Estado hebreo con los Estados modernos cristianos, o cuando establece la necesidad de comprender a la tradición judeo-cristiana como un hecho histórico (situado en un tiempo y en un lugar determinados) y de analizar sus fuentes escriturarias en el mismo sentido, no como ciencia o sabiduría intemporal, sino como un crisol de apelaciones a la imaginación para mover a un pueblo determinado a la piedad y a la justicia. Creemos que un estudio pormenorizado y en paralelo tanto de los ensayos del suabo como del tratado del holandés puede contribuir a dar alguna respuesta más precisa quizás a las preguntas por las influencias de uno sobre otro.

Pero volviendo al joven Hegel, por lo pronto vemos que recoge una serie de motivos en torno al tema del "corazón" en sus esfuerzos por erigir una religión popular: cuando contrapone, por caso, un corazón aferrado a sus bienes al "corazón desgarrado" (GW, 1, 97), o la ya citada coincidencia con la razón, donde el corazón sería la razón misma, sólo que sentida interiormente. Pero no solo pueden hallarse esas referencias. Vemos además que el suabo no deja de llevar la comparación entre la religión griega y la judeo-cristiana a un punto crítico, esto es, la contraposición entre el cristiano asqueado de la vida (por temor a perderla) y aquel espíritu libre del mundo griego: "Sólo el griego podía gozar de esa manera, interesarse por cada ser que exteriorizara vida y sentimiento: por todas partes descubría el espíritu puro de los griegos una relación no artificiosa en la que el corazón participaba" (GW, 1, 407). ¿Qué lo impulsa a llevar a cabo esa

comparación, esa rememoración de aquella edad de oro en la que hombres y dioses parecían hermanarse en el seno de una naturaleza propicia?

La fantasía grecomaníaca del joven Hegel encubre tal vez el lamento por la pérdida de una supuesta inocencia "natural", debida a la irrupción moderna del trabajo y la propiedad; pérdida que quizás era bien notable en la alta sociedad bernense, para quienes el joven suabo prestaba sus primeros servicios como preceptor. No debería resultar tan extraño entonces que no solo se dedicara a recoger esos motivos del "corazón", sino también a llevar a cabo minuciosos estudios de economía política, ocupándose de las finanzas de la propia Berna hasta el punto de andar averiguando todo lo concerniente a los derechos de peaje por las rutas del territorio bernés y valdense. (*Cf*. Rosenkranz, 1977, 61) No obstante, su empeño mayor estaba dirigido a conformar una renovada religión del corazón en cierta clave romántica. Pues es a través del corazón como el hombre se vincula nuevamente con la entera naturaleza, que él siente discurrir por él. Tal religión ha de propugnar por una relación más amplia que la de un individuo con la naturaleza, ha de regenerar los vínculos de toda una nación, a partir de la coincidencia viva, cálida y cordial de un pueblo con su tierra.

Por último, la pretensión de erigir una religión a modo de corazón de un pueblo en Berna, justamente allí, en un pueblo sin corazón, tal proyecto no podía sino fracasar. Aún así, tal fracaso del joven Hegel puede ser considerado más aleccionador o más esclarecedor que sus ingentes esfuerzos de madurez por superar tal contradicción. Y tenía que fracasar porque la metáfora del corazón no es otra que la de la sociable insociabilidad kantiana: centro de control y recogimiento de toda realidad, el corazón ha de ser al mismo tiempo pura donación sin resto, diseminación absoluta. De otro modo, si el corazón se limita a interiorizar y preservar avaramente para sí esa realidad, como advirtiera Duque, se enfría y endurece en su egoísmo. En cualquier caso, parece bastante difícil la situación en la que se encontraba aquel teólogo recién recibido, que deseaba promover cierta vivificación cordial de los vínculos comunitarios. Pues, lo que parecía brillar en su entorno, en el corazón metálico de aquella ciudad donde Hegel había conseguido su primer empleo, no era sino la circulación de algo muerto.

Bibliografía

Bodei, Remo (1995) *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE, trad. Isidro Rosas.

Bondelli, Martin (1990) *Hegel in Bern*, *Hegel-Studien*, Beiheft 33, Bonn, Bouvier.

Cassirer, Ernst (1957) *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, t. 3, México, FCE, trad. Wenceslao Roces.

Duque, Félix (1996) "El corazón del pueblo. La 'religión' del Hegel de Berna", en Market, Oswaldo y Rivera de Rosales, Jacinto (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, UCM/UNED, pp. 237-262.

Hegel, G. W. F. (1989) *Frühe Schriften I*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 1, Nicolin, Friedhelm y Schüler, Gisela (eds.), Hamburg, Meiner (GW).

Manfred, Frank (ed.) (1981) *Das kalte Herz. Texte der Romantik, ausgewählt und interpretiert von Manfred Frank*, Frankfurt, Suhrkamp/Insel.

Rosenkranz, Karl (1977) *G. W. F. Hegels Leben*, Darmstadt, W.B.G.

Spinoza, Baruch (2003) *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, trad. Atilano Domínguez.

La analogía en el Capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*

Hugo A. Figueredo Núñez (CONICET – UBA – UNGS)
hugo.figueredo.nunez@gmail.com

1. Introducción

La exploración de la problemática de la analogía en Hegel presenta como mayor dificultad la escasa referencia que el filósofo de Berlín hace a ella. Menciona significativamente el término "*Analogie*" en dos ocasiones y con perspectivas metodológicas distintas. En la primera oportunidad, en la *Fenomenología del espíritu* de 1807, Hegel concibe a la analogía como el modo en que la razón teórica se pone frente a la naturaleza (*Phä.*, 143).[1] En la segunda oportunidad, en la *Lógica subjetiva* de 1816, da cuenta de la analogía en términos lógicos como momento final del silogismo de la reflexión, previo al de necesidad (*WL*, III, 115; *Enz.*, § 190).

Enfoquémonos en la analogía en la *Fenomenología del espíritu*. El término aparece en dos momentos del devenir de la conciencia. En su primera aparición, en la figura de la razón, es determinada como una deducción (*Phä.*, 143) que (a) no otorga una justificación plena [*volles Recht*] a la tesis que sostiene; (b) no permite hacer ninguna conclusión [*Schluß*]; (c) se autorefuta en virtud de su propia naturaleza; y (d) tiene como resultado la probabilidad [*Wahrscheinlichkeit*]. En su segunda aparición, también en la figura de la razón, la analogía mienta un proceder de la Conciencia observadora (*Phä.*, 187), ya no ante la naturaleza sino ante la autoconciencia, pero más allá de esto el sentido del término remite al de su primera aparición.

Nuestro trabajo tendrá como principal objetivo realizar una exposición fenomenológica y exegética del aparecer de la analogía en la razón (2). Esta exposición tiene como hipótesis que la analogía mienta el primer momento, y por tanto el más

[1] Antes de 1807 Hegel menciona "*Analogie*" una única vez en el décimo de "Los aforismos de Wastebook". El término aparece allí en un sentido literario y no mienta un significado especulativamente relevante: "[d]ie roheste Empirie mit Formalismus von Stoffen und Polen, verbrämt mit vernunftlosen Analogien und besoffenen Gedankenblitzen." (Hegel, 1986, 542).

abstracto, de la realización efectiva de la razón (3), es decir, su pasaje de teórica a práctica.

2. La analogía en el Capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*

2.1. La observación de la naturaleza

La analogía, como apariencia del saber (*Phä.*, 55), aparece en el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*, el que posee la estructura más intrincada de la obra. Él lleva por título "Certeza y verdad de la razón", que remite a la certeza lograda por el devenir de la conciencia desde la Certeza sensible hasta la Conciencia desdichada, donde ha aprehendido al saber de sí como esencia absoluta (*Phä.*, 132). Pero si bien ella ha alcanzado esta verdad, lo ha hecho de modo abstracto y no efectivo. El realizarse efectivo de la razón es el que parcela el capítulo en tres secciones, que a su vez se subdividen en tres partes. La sección A, cuyo título es "La razón que observa", dará cuenta del devenir de la razón en su momento de mayor abstracción, como razón teórica que se pone frente a la naturaleza; la sección B, "La realización efectiva [*Verwirklichung*] de la autoconciencia racional por medio de sí misma", y la sección C, "La individualidad que es real [*reell*] en y para sí misma", darán cuenta del camino de la razón en tanto práctica, y con ello, su verdad ya no como abstracta sino como efectiva. En términos generales, el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu* puede caracterizarse como la exposición de la realización efectiva de la razón por medio de sí misma, primero como teórica y luego como práctica.

La analogía aparece en la primera parte de la sección A, cuyo título es "Observación [*Beobachtung*][2] de la naturaleza". Hay consenso entre los comentadores que en esta sección Hegel busca dar cuenta del operar de las ciencias naturales de su época.[3] Pero estas exégesis mientan sólo la fuente histórica de la sección y no su sentido fenomenológico, a saber, la experiencia de la conciencia en su relación abstracta con la naturaleza. Este es el sentido que buscaremos explorar.

Hegel señala que en la observación de la naturaleza la conciencia se haya carente de pensamiento [*gedankenlose*] (*Phä.*, 139) en tanto el observar [*Beobachten*] (*Ibid.*) y

[2] El sentido del término alemán remite a lo metódico.
[3] *Cf.* Siep (2015, 124), Hyppolite (1970, 138) y Valls Plana (1994, 158).

el experimentar [*Erfahren*][4] (*Ibid.*) son tenidos como las fuentes de la verdad. La actividad de la razón que observa, consiste en *describir*, *buscar*, *analizar* y *clasificar* la naturaleza; en esta actividad ella toma como verdad *lo descripto*, *lo buscado*, *lo analizado* y *lo clasificado*, sin percatarse de que ella misma determina el objeto de su acción y que esta determinación tiene el mismo privilegio de verdad que lo determinado. Es decir, la razón que observa olvida que es ella misma quien determina el objeto de la sensación y que esta determinación vale para ella en igual medida que las sensaciones determinadas. Porque el *esto sensible* no vale para la razón en tanto "esto" (como había sido mostrado en la superación de la opinión [*Meinen*] en la Certeza sensible) (*Phä*., 70), sino sólo en tanto *universal*, es decir, un algo que es por la negación, que no es un esto o aquello (*Phä*., 65) y que permanece en sí (*Phä*., 144). Por otro lado, en el privilegio con que la razón que observa dota al objeto de su observación, ella también olvida que su interés no cae sobre el "esto sensible" sino que lo percibido debe tener al menos el significado de algo universal [*Allgemeinen*] pues de modo contrario no es una observación [*Beobachtung*] (*Phä*., 139).

Debido a este doble olvido la razón considera la ley que surge de su observación de la naturaleza como esencialmente realidad [*Realität*], pero en oposición [*Gegensatze*] a lo universal en sí, a sí misma, como si mediante la experiencia ella obtuviera algo extraño y ajeno.

2.2. El aparecer de la analogía

Pero la conciencia misma, señala Hegel, refuta su opinión [*Meinung*] sobre la esencia de la ley en su acto [*Tat*] de buscarla. Ella no afirma la verdad de la ley aprehendiendo su universalidad en todos los casos singulares,[5] sino que ante algunos casos en que ella se ha mostrado, que pueden ser muchos o muchísimos, deduce por *analogía,* con la probabilidad como fundamento, el comportamiento de los demás casos que no ha ensayado.[6]

---

[4] "*Erfahrung*", uno de los términos trasversales de la *Fenomenología del espíritu*, adquiere aquí un sentido general y no técnico, más cercano a su uso científico en la época.

[5] "[D]aß *alle einzelnen* sinnlichen Dinge Ihm die Erscheinung des Gesetzes gezeigt haben müßten, um die Wahrheit desselben behaupten zu können." (*Phä*., 143).

[6] "[W]oraus dann auf die übrigen mit größter Wahrscheinlichkeit oder mit vollem Rechte *nach der Analogie* geschlossen werden könne."(*Phä*., 143). Las fuentes históricas de Hegel para su exploración de la analogía son los manuales de lógica de la época que la relacionan con la inducción. De los utilizados por Hegel (Maaß, 1793; Kiesewetter, 1797; Bardilli, 1800; Jakob, 1800; Tieftrunk, 1801 y Weiß, 1801) cabe destacar dos. En primer lugar, el manual de Kiesewetter (*Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlin,

Supongamos, con Hegel, la siguiente ley para la conciencia: "Las piedras levantadas del suelo caen al soltarse" (*Phä.*, 143). La conciencia afirma que ésta es una ley y que es esencialmente *realidad*, es decir, para ella está en lo experimentado, lo opuesto a ella misma. Por otro lado, afirma esta ley no porque ha levantado y soltado todas las piedras y las ha visto caer, sino porque ha levantado algunas, las ha soltado y las ha visto caer, para luego, en base a esas experiencias, afirmar por *analogía* que resulta muy probable que todas las piedras elevadas del suelo habrán de caer al soltarse.

El análisis de esta ley simple permite a Hegel mostrar que su fundamento no es el conjunto de todos los casos posibles, al cual no se tiene acceso nunca, ni tampoco el conjunto finito de casos con los que se han contado para la experimentación, sino la *analogía* como operación deductiva de la conciencia, la cual considera los casos precedentes como elementos y permite afirmar el resultado como ley. Por tanto la ley no haya su verdad en algo externo y ajeno a la conciencia, como lo sensible, sino en la conciencia misma. Esto refuta la opinión que la conciencia tiene sobre la realidad de la ley.

La analogía aparece en el camino de la conciencia como acto de autorefutación de la conciencia. Ella no es considerada como una operación lógica sino como la experiencia que la conciencia hace de esa operación en su observación de la naturaleza. Recordemos aquí el famoso concepto de experiencia [*Erfahrung*] mentado en la "Introducción" de la *Fenomenología del espíritu*: "[es el] movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en la medida en que, a partir de él, le surge a ella el nuevo objeto verdadero" (*Phä.*, 60; Hegel, 2010, 157). En base a esta determinación, podríamos decir que la analogía se presenta en la observación de la naturaleza como la experiencia particular que la conciencia hace de la naturaleza y de la ley, y que su exposición habrá de implicar la negación, no de la naturaleza como externa, lo cual a instancias del capítulo V ya no resulta un problema para el proceder fenomenológico, sino del saber de la conciencia sobre la ley.

2.3. Negación de la analogía

1797), que en §192-§193 especifica la legalidad común de la inducción y la analogía. En segundo lugar, el manual de Maaß (*Grundriß der Logik. Zum Gebrauche bei Vorlesungen. Nebst einigen Beispielen zur Erläuterung für die jüngern Freunde dieser Wissenschaft,* Halle, 1793), el cual tiene dos parágrafos significativos: el §41 "Induktion und Analogie" (77) y el §163 "Der Schluß der Analogie" (463), los cuales se asemejan al doble tratamiento que Hegel hace de la analogía, tanto en relación a la inducción, en la *Fenomenología del espíritu*, como en relación al silogismo, en la *Lógica subjetiva*.

Pero la ley no encuentra su base en la analogía. "[…] [L]a analogía no otorga ninguna justificación plena [*kein volles Recht*], sino que en virtud de su propia naturaleza [*Natur*], se refuta [*widerlegt*] con tanta frecuencia que, de deducir por la analogía misma, la analogía, más bien no permite hacer conclusión [*Schluß*][7] alguna." (*Phä*., 143).[8]

La analogía, como experiencia de la conciencia, se determina mediante dos propiedades: la carencia de derecho pleno para la enunciación de una ley y la autorefutación. Desarrollemos ambas.

En primer lugar, según Hegel, el resultado de la analogía es la probabilidad [*Wahrscheinlichkeit*], la cual pierde frente a la verdad [*Wahrheit*][9] toda diferencia [*Unterscheide*] de proporción, ya sea mayor o menor, y por más alta que ella sea se reduce a nada ante ella.[10] La verdad es necesaria y no presenta matices, mientras que a la probabilidad le cabe la mayor o la menor posibilidad, más nunca la certitud plena de lo necesario. Por más alta que haya de ser la posibilidad de cumplimentación de una ley, no puede caberle irrestrictamente su cumplimentación en todos y cada uno de los casos, como sí acontece con lo necesario.

Pero a pesar de esta carencia que presenta la analogía Hegel se vale en su caracterización del juego de palabras *Wahrheit* [verdad] y *Wahrscheinlichkeit* [probabilidad], que en sí lleva el sustantivo *Schein* [aparición], para mentar la apariencia de verdad que ella implica. La verdad se da en ella como apariencia, sin serlo propiamente, pero que en tanto aparecer la prefigura. Esta prefiguración tiene un doble fundamento. En primer lugar, la conciencia que observa la naturaleza toma esa apariencia de verdad por la verdad misma y la considera ley. En segundo lugar, en la asunción de la apariencia de verdad por la verdad misma la conciencia experimenta el ser de la ley.[11]

---

[7] Gómez Ramos traduce el término por "deducción" (Hegel, 2010, 327), Roces por "conclusión" (Hegel, 2007, 154) y Jiménez Redondo por "inferencia" (Hegel, 2009, 358).

[8] "Allein die Analogie gibt nicht kein volles Recht, sondern sie widerlegt, um ihrer Natur willen, sich so oft, daß, nach der Analogie selbst zu schließen, die Analogie vielmehr keinen Schluß zu machen erlaubt." Roces traduce este fragmento del siguiente modo: "Sin embargo, la analogía no sólo no nos da un derecho pleno, sino que, además, por su misma naturaleza, se refuta a sí misma con tanta frecuencia, que guiándonos por la analogía misma, vemos que la analogía no permite, por el contrario, llegar a ninguna conclusión" (Hegel, 2007, 154).

[9] Juego de palabras entre "probabilidad" [*Wahrscheinlichkeit*] y pierde frente a la "verdad" [*Wahrheit*].

[10] Se podría relacionar aquí la analogía hegeliana con la tradición de la analogía de proporción.

[11] Según Hegel, esta diferenciación entre la verdad y la probabilidad es para el instinto de la razón [*Instinkt der Vernunft*] sólo respecto a su necesidad [*Notwendigkeit*], la cual él aún no conoce [*er nicht erkennt*] (*Phä*., 143); este saber es el "para nosotros" de la conciencia. Pero este concepto del "para nosotros", que recorre todo el devenir de la experiencia de la razón, resulta en principio problemático

Por otro lado, para Hegel, la analogía se autorefuta debido a su naturaleza. Ella, como acto deductivo, debe implicar una estructura argumentativa en la cual partiendo de determinados elementos resulta necesariamente, por lo que ellos son, otra cosa distinta.[12] Pero si por medio de la analogía se buscara deducir a la analogía misma, es decir, que ella fuera el resultado de la operación deductiva, no permitiría hacer ninguna conclusión, pues el resultado de la operación sería una probabilidad, no una verdad necesaria, con lo cual el resultado no sería una conclusión deductiva. Si ella se pretende una operación deductiva pero su resultado no es una conclusión, entonces se contradice a sí misma afirmándose como deducción. Por tanto la analogía se refuta a sí misma en tanto no puede cumplir el requisito de la deducción a la vez que se concibe como tal.

La analogía implica la autorefutación de la conciencia en su poner la realidad de la ley en lo universal, al mismo tiempo que la excluye de sí como externa. Ella supone la contradicción en sí misma como operación deductiva a la vez que figura de la conciencia en la formulación de la ley y resulta doblemente contradictoria frente a la universalidad de la ley.

2.4. Lo positivo de la analogía

Pero, señala Hegel, a pesar de su carencia de justificación plena y su naturaleza autocontradictoria, la razón que observa acepta las leyes de la analogía como verdad, la cual es rebajada a la probabilidad para designar el modo imperfecto [*unvollkommen Weise*] en que la verdad está para la conciencia, donde la universalidad se presenta como simple e inmediata [*einfache unmittelbare Allgemeinheit*] (*Phä*., 143). Hegel retoma el ejemplo de la caída de la piedra para dar cuenta de esta universalidad imperfecta: la proposición "la piedra cae", donde no se mienta *esta piedra* sino *toda piedra*, es verdadera porque la conciencia atribuye a la piedra un peso, y así ella tiene en sí y para sí la gravedad, es decir, la referencia a la tierra, la cual se expresa en su caída (*Ibid.*). Es debido a esta universalidad que la ley tiene su verdad para la conciencia. Esta universalidad le es *inmediata* a la conciencia pues no requiere ser probada en cada uno de los casos, sino que asienta su verdad en su propia estructura lógica; pero a la vez es

pues parecería mentar un punto externo al devenir que permite juzgarlo, dejando de lado la inmanencia de la experiencia, lo cual es el objeto de la ciencia según el método; por otro lado, parecería mentar un patrón o medida como criterio fenomenológico, lo cual también está interdicto por el método.

[12] Este sentido muy general e inespecífico es el de atribuye Aristóteles al silogismo en *Anal. pr*., I 24 B 18-23 (1995, 95). Es su generalidad y difusión podremos atribuir este significado al que emplea Hegel en un sentido laxo aquí.

simple porque requiere de la referencia a lo sensible para su enunciación. Es un universal no instanciado en lo singular, pero que lo requiere para ser enunciado.

En esta universalidad, la conciencia tiene en la analogía la experiencia del ser [*Sein*] determinado como singular de la ley, pero en la misma medida lo tiene como concepto, y sólo en tanto reúne ambas circunstancias es para ella una ley; es decir, vale como ley porque al mismo tiempo es aparición fenoménica y concepto (*Ibid.*). La analogía, por tanto, permite a la conciencia la experiencia de la ley.

Según lo expuesto, podríamos decir que la analogía, en el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*, aparece como la experiencia de la conciencia en su observación de la naturaleza, la cual en su devenir niega la ley a la vez que la afirma, permitiéndole a la conciencia tener una experiencia de ella y de su propia esencia, ya no como abstracta sino como efectiva en lo sensible. Desarrollemos brevemente este último punto.

3. La analogía y la realidad efectiva

El Capítulo V de la *Fenomenología del espíritu* parte de la igualdad, sin identidad, entre la razón y la realidad [*Realität*], como resultado del devenir de la conciencia desde su saber como certeza sensible hasta la conciencia desdichada. Dice Hegel: "[la razón] está cierta de sí misma en cuanto realidad [*Realität*], o de que toda realidad efectiva no es distinta de ella" (*Phä.*, 132).[13] Esta identidad es el principio del idealismo, quien enuncia la certeza de que la conciencia tiene en sí el ser de toda la realidad [*Realität*].

El idealismo mentado aquí por Hegel es, explícitamente, el kantiano y el fichteano, como queda manifiesto en la reiteración de las críticas que él ya había formulado contra ellos en el *Escrito de la diferencia* (1801) y en *Creer y saber* (1802). Pero implícitamente Hegel mienta aquí también el idealismo de Schelling, como se sigue de la caracterización que hace del idealismo que comienza con la afirmación de la identidad entre conciencia y realidad siendo ella una pura aseveración sin dar prueba de ella. La crítica a estas formas de idealismo es especificada por el filósofo de Berlín en los siguientes términos: la razón del idealismo sólo asevera [*versichert*] que ella es toda

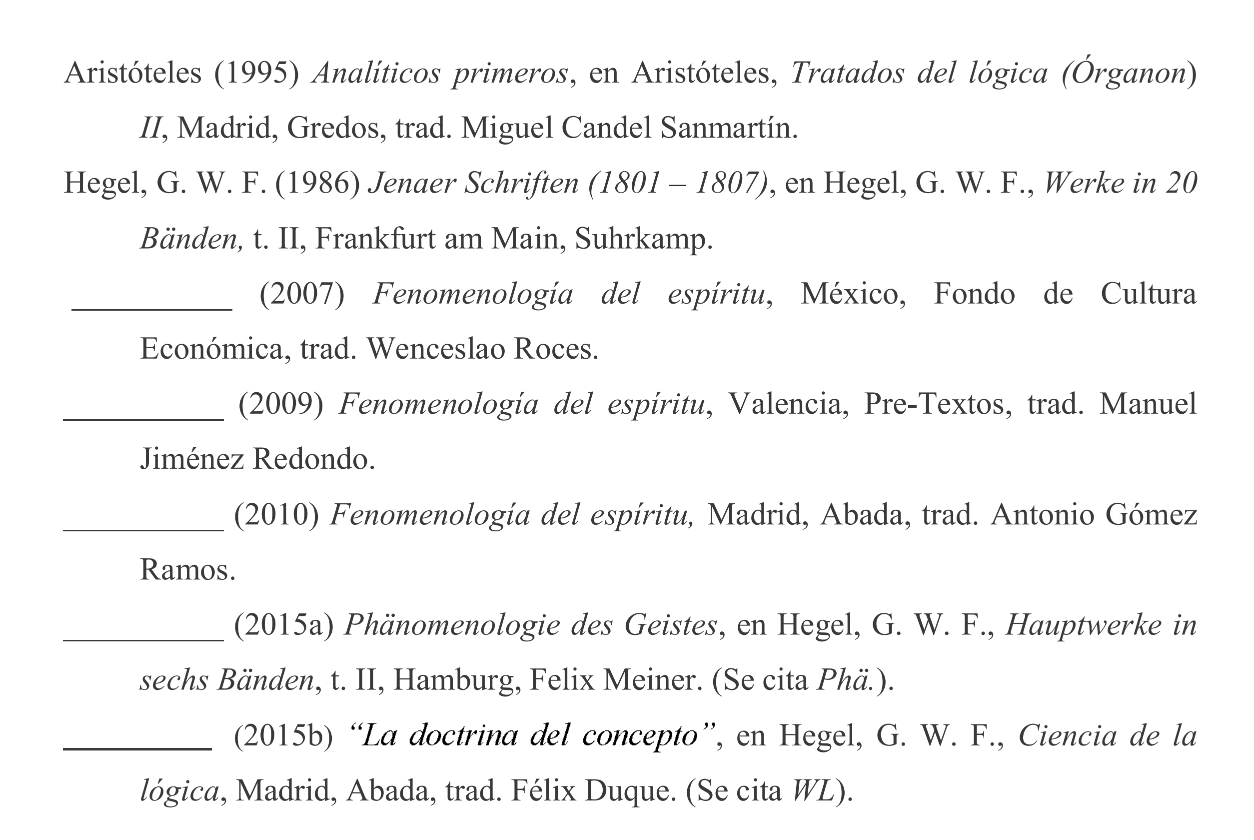
[13] Como queda especificado en la cita, en la *Fenomenología*, el concepto de *Wirklichkeit* [realidad efectiva] no tiene la especificidad que habrá de tener en la consolidación del sistema hegeliano luego de 1813 a partir de su determinación lógica y distinción del concepto de *Realität* [realidad].

la realidad [*Realität*], pero no lo comprende [*begreift*] conceptualmente por sí misma (*Phä*., 133). En esta falta de comprensión, la identidad entre razón y realidad resulta abstracta, al igual que los idealismos que la formulan.

Por tanto, el capítulo V pone en disputa tanto la identidad entre razón y realidad como el idealismo que la enuncia como su principio. Él habrá de concluir con la realización de la razón en su vertiente práctica y una identidad concreta, ya no abstracta, con la realidad.

La analogía, como momento más abstracto de la razón teórica, está muy lejos de esa identidad concreta. Ella mienta una universalidad simple e inmediata, un momento en donde la realidad de la ley encuentra su fuente de verdad en lo externo y lo extraño a la conciencia. Pero en su apariencia de verdad y en virtud de su autorefutación ella permite la experiencia de la ley en la forma sensible, siendo con ello la primera instancia de concreción de lo universal. Gracias a la analogía lo universal, tenido ya por la conciencia como su esencia, aparece en lo sensible y permite la primigenia concreción o realidad efectiva de la razón.

Bibliografía



Aristóteles (1995) *Analíticos primeros*, en Aristóteles, *Tratados del lógica (Órganon*) *II*, Madrid, Gredos, trad. Miguel Candel Sanmartín.

Hegel, G. W. F. (1986) *Jenaer Schriften (1801 – 1807)*, en Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden,* t. II, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

__________ (2007) *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces.

__________ (2009) *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, trad. Manuel Jiménez Redondo.

__________ (2010) *Fenomenología del espíritu,* Madrid, Abada, trad. Antonio Gómez Ramos.

__________ (2015a) *Phänomenologie des Geistes*, en Hegel, G. W. F., *Hauptwerke in sechs Bänden*, t. II, Hamburg, Felix Meiner. (Se cita *Phä.*).

__________ (2015b) *"La doctrina del concepto"*, en Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, trad. Félix Duque. (Se cita *WL*).

__________ (2017) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1830), Madrid, Abada, trad. Ramón Valls Plana. (Se cita *Enz*.).

Hyppolite, Jean (1970) *Genèse et structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*, París, Aubier Montaigne.

Kiesewetter, J. G. C. (1797) *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlin.

Maaß J. G. E. (1793) *Grundriß der Logik. Zum Gebrauche bei Vorlesungen. Nebst einigen Beispielen zur Erläuterung für die jüngern Freunde dieser Wissenschaft,* Halle.

Siep, Ludwig. (2015) *El camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al* Escrito sobre la diferencia *y la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, Barcelona, Anthropos, trad. Carlos E. Rendón.

Valls Plana, Ramón (1994) *Del yo al nosotros*. *Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU.

Espacio y tiempo en la *Certeza Sensible*. Análisis de la primera figura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Leonardo Filippi Tome (UNSAM – CONICET)
filippi.tome@gmail.com

1. Introducción

La certeza sensible o el esto y la suposición (abr. *CS*) es el capítulo con el cual Hegel inaugura la *Fenomenología del espíritu.* Éste es, ciertamente, el capítulo más breve de todos y, sin embargo, en él puede apreciarse una serie de problemas filosóficos de suma relevancia, entre otros, aquél que versa sobre el espacio y el tiempo. El marco filosófico aquí presente es, en términos generales, la cuestión de la *sensibilidad* y *su certeza*. ¿Hasta qué punto la sensibilidad puede o no ser considerada una fuente de conocimientos certeros? ¿Qué rol desempeña el espacio-tiempo en el saber sensible? Esto implica una diversidad de cuestiones determinantes ya sea en el contexto de una teoría del conocimiento, una epistemología o una ontología. Pero en verdad de lo que aquí se trata es ante todo de una *fenomenología*, esto es: el problema que implica la relación entre la conciencia y sus objetos de conocimientos; más concretamente, en tanto que éstos se manifiestan fenoménicamente ante la conciencia misma. Sabemos que ya a partir de Kant las nociones de *espacio y tiempo* son entendidas fundamentalmente como condiciones formales de la experiencia posible. Puesto que *fenomenología* implica aquí también una *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, en este escrito nos proponemos realizar un análisis de la función y la relevancia que las nociones de espacio y tiempo tienen para la dialéctica de la certeza sensible y su experiencia.

2. El Espacio y el tiempo

La figura de la CS representa aquello que Hegel define también como "la conciencia natural" (*Das natürliche Bewußtsein*) (1979a, 90), es decir: la inmediatez entre la conciencia y el ser de la cosa tal y como ella se manifiesta (sensiblemente). Lo sensible mismo es, pues, ese "saber inmediato" (*unmittelbares Wissen*) en el cual la

conciencia basa toda su "certeza" (*Gewißheit*).[1] Para la conciencia dicha certeza consiste en un simple hecho, esto es: que no hay dudas de que lo que se manifiesta se manifiesta ante sí misma tal y como se manifiesta. Hegel lo dice más claramente con estas otras palabras: "pues, siendo nuestro objeto el saber tal como se manifiesta, por el momento tomaremos sus determinaciones a la manera como inmediatamente se ofrecen, y no cabe duda de que se ofrecen del modo como las hemos captado".[2] (Hegel, 1979a, 76).

Ahora bien, si nos preguntamos, ¿de qué modo, pues, se manifiesta lo que se manifiesta, vale decir, la cosa misma? Es aquí donde la CS tiene que recurrir no sólo al espacio y al tiempo, sino también al lenguaje.[3] La primera referencia directa al *espacio* y el *tiempo* aparece mencionada al comienzo del segundo párrafo, de la siguiente manera: "[e]l contenido concreto de la *certeza sensible* hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite sí vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se despliega, como sí tomásemos un fragmento de esta plenitud y penetrásemos en él mediante la división." (Hegel, 1979a, 82)

La certeza con la cual partimos, lo sensible y su manifestación, no es un verdadero principio absoluto, pues detrás de esta apariencia se esconde un "supuesto" (*Meinen*). De allí que el título completo de esta figura sea *La certeza sensible o el esto y la suposición*. Aquello que se manifiesta de manera *inmediata* como su "contenido concreto" es para la conciencia a la vez "como el conocimiento más rico". Lo primero que llama la atención es el superlativo "reichste Erkenntnis", pero lo decisivo sin duda está en el comparativo "como" (*als*). Si nos fijamos, Hegel señala que el contenido concreto del saber sensible que está siendo examinado por la conciencia es "como" (*als*), lo cual significa que este superlativo está siendo comparado con algo *otro*. El punto de vista inmediato de la *CS* sólo puede ser comparado consigo mismo. Como resultado de dicha comparación consigo misma la conciencia dejará ya de saberse *simple inmediatez* y se reconocerá como *mediación*. Por eso Hegel, adelantándose a la conclusión, continúa diciendo: "[e]ste conocimiento se manifiesta, además, como *el más*

[1] Es interesante notar el juego de palabras entre "saber" (*Wissen)* y la palabra "certeza" (Gewiss*heit),* que literalmente dice algo así como "lo sabido". Una certeza es un saber "sabido" *(Gewißheit).*

[2] El año y número de páginas corresponde a la edición de Suhrkamp (Hegel, 1979a). Sin embargo, para evitar cuestiones terminológicas en cuanto a la traducción, todas ellas pertenecen a la clásica edición de Fondo de Cultura Económica, por W. Roces, cuyos datos completos se encuentra consignados en la bibliografía (Hegel, 2003). Entre corchetes incluimos aquellos conceptos relevantes en su terminología específica. En todos los casos se han respetado las itálicas del texto original.

[3] Para la cuestión del lenguaje específicamente en la CS, *cf.* Simon (2007).

verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre" (Hegel, 1979a, 82).

Por un lado, el conocimiento sensible es lo *más rico*; por el otro, no lo es, pues es lo *más pobre*. Del mismo modo tampoco es lo "más concreto", sino lo "más abstracto". Su riqueza lejos se encuentra de ser aquella infinitud *sin límite* (*keine Grenze)* que si acaso fuera posible (pero por lo visto no lo es) se encontraría más allá (en el sentido de un *metá tá physiká)*, dice Hegel, "fuera" (*hinaus)* "del espacio y el tiempo en el cual se despliega". Por el contrario, *espacio* y *tiempo*, según parece, no son otra cosa que *límites* de *la cosa misma* (*die Sache selbst*) tal y como ella se manifiesta. La ontología no excede en este punto a la fenomenología. Allí donde el fenómeno tiene sus límites (E y T) parecería tener también sus límites la ontología. Esto implica muchas cosas, entre otras, desde el punto de vista ontológico, que no hay *cosa en sí,* aunque la conciencia en principio así lo crea, ya que en esto radica su *supuesto.* Sólo un pensamiento metafísico, que suponga que más allá de *la cosa misma* y su manifestación, hay también algo así como una *cosa en sí* (*Ding an sich*) sería incapaz de reconocer este límite. Semejante concepción por extraño que resulte no es otra cosa que lo que más concretamente se ha denominado *realismo*. La *conciencia natural* supone cierto realismo ingenuo, aquél que cree que las cosas son algo en sí mismas y que en la sensibilidad se encuentra la mayor de las riquezas. Este bien podría ser el *Realismo Transcendental* que ya fue descripto y criticado por Kant: "el *realismo transcendental*, que considera al tiempo y al espacio como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). Así, el realista transcendental se representa los fenómenos externos (si se admite la efectiva realidad [*Wirklichkeit*] de ellos) como cosas en sí mismas, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad" (Kant, 2009*,* A369).[4]

El *realismo transcendental* sólo se sostiene bajo el supuesto metafísico y ontológico de que *las cosas son algo en sí mismas independientemente de su manifestación*. La filosofía transcendental efectúa una crítica a este tipo de realismo, al cual Kant identifica también con el *idealismo empírico*. Contrariamente, Kant propone

[4] La traducción corresponde a la edición de *Colihue* de la *Crítica de la razón pura*, a cargo de Mario Caimi, cuyos datos se encuentran consignados en la bibliografía. Citamos: Kant (2009).

un “*idealismo formal o transcendental”*, que no es ni uno ni otro.[5] Su filosofía crítica se basa pues en la “*idealidad transcendental de los fenómenos en el espacio y el tiempo”*, más allá de lo cual, como sabemos, no hay experiencia posible.[6] El problema es que en Kant todavía persiste el *supuesto* de la *cosa en sí*. Razón por la cual la tarea crítica no ha sido consumada, sino que, por el contrario, su filosofía deriva en una especie de escepticismo, ya que en definitiva jamás llegamos a conocer verdaderamente lo que las cosas son sí mismas, sino sólo su apariencia (*Ersheinung*).[7]

> La objeción más importante y fundamental emanada de la descripción convencional es que, al limitar el conocimiento a los fenómenos, es decir, al reino subjetivo de las representaciones, Kant destruye totalmente la posibilidad de cualquier genuino conocimiento. En resumen, lejos de proporcionar un antídoto al escepticismo de Hume, como fue su intención, Kant es visto, a pesar de sí mismo, como un cartesiano escéptico. (Allison, 1992, 33).

En este sentido, Hegel podrá decir que la *Fenomenología* viene a consumar el escepticismo, esto es: a superar el supuesto epistemológico de *Ding an sich*.[8] La concepción del espacio y el tiempo es precisamente aquello que le permite a Kant establecer una diferencia entre el realismo y el idealismo transcendental. El realismo considera al espacio y al tiempo como *absolutos*, esto es, ya lo hemos dicho, como una *cosa en sí*, y junto con ello a los fenómenos. Para él, por el contrario, (E y T) son condiciones formales y subjetivas de toda representación objetiva posible. Frente al *realismo transcendental*, la postura de Hegel será claramente idealista, mas no idealista transcendental, ya que considera que éste representa exactamente el extremo opuesto de aquel realismo. En la sección dedicada a la filosofía transcendental de Kant, en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel, afirma: “[e]sta filosofía pone punto final [….] [al] dogmatismo objetivo; pero lo que hace en realidad es convertirla simplemente en un dogmatismo subjetivo, es decir, en una conciencia en la que persisten, traducidas, las mismas determinaciones finitas del entendimiento, descartando el problema de lo que es verdad en y para sí”.[9] (Hegel, 1979b, 333)

---

[5] En efecto, dirá Kant: “el idealista transcendental es un realista empírico” (Kant, 2009, A371). *Cf.* Kant (2005, § 49, 127; 2009, A491/B519-520).

[6] Esta idealidad transcendental será la “clave de la resolución de la dialéctica cosmológica”. (Kant, 2009, A 490-497/B518-B525).

[7] Si no fuera esto contrafáctico, es probable que Hegel adhiriera a la idea de que la filosofía trascendental deriva en una especie de escepticismo en un sentido similar a las críticas de Strawson y Prichard que señala Allison (1992, 30-35).

[8] Por supuesto, la cuestión del escepticismo va mucho más allá de esto.

[9] *Cf.* Hegel (2002, 420).

En efecto, la manera de concebir al espacio y al tiempo en uno u otro caso, sirve de fundamento para la distinción entre sujeto y objeto; y viceversa, la distinción entre sujeto y objeto arroja dos modos distintos de concebir el espacio y el tiempo. Sabido es que Hegel defenderá la postura del idealismo absoluto; aquel idealismo en el cual se *supera* (en el sentido de *Aufhebung*) la distinción entre sujeto y objeto. Ésa, pues, es la meta, razón por la cual el octavo y último capítulo de la *Fenomenología* lleva por título *El saber absoluto* (*Das absolute Wissen)*. Lo que aquí se llama *absoluto* es el *saber* y, más concretamente, un saber que ha superado (como mínimo) la diferencia entre sujeto y objeto.[10] Esto último sugiere entonces que el espacio y el tiempo tienen que jugar en la *Fenomenología* un rol diferente al que desempeñan en la "Estética Transcendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Pero para ello no hay que esperar al octavo y último capítulo; el fundamento para esta superación está latente desde el comienzo mismo de la *CS*. A través de la dialéctica del *aquí* y el *ahora*, entendidos como dos indicadores que refieren directamente al espacio-tiempo en el cual la cosa misma se manifiesta, Hegel cuestiona el realismo metafísico y materialista que pretende postular la existencia absoluta de las cosas en sí mismas independientemente de nuestra sensibilidad. Mientras que, por otro lado, pretende superar también el subjetivismo del idealismo transcendental. Pero no nos adelantemos tanto. Mantengámonos sobre esta cuestión: el saber de la CS se sustenta en la "supuesta" diferencia entre sujeto y objeto. Diferencia que, a su vez, se sostiene en la intuición sensible del espacio-tiempo. "Entre las innumerables diferencias que aquí se presentan encontramos en todos los casos la distinción fundamental, a saber: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos *estos* mencionados, el *éste* como *yo* [*Dieser* als *Ich*] y el *esto* como *objeto* [*Dieses* als *Gegenstand*]". (Hegel, 1979a, 83)

Esta "diferencia" (*Unterschied)* es, dice Hegel, una "distinción fundamental*"* (*Hauptverschiedenheit)*, una división o escisión según la cual: "[l]a conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro *yo*, y yo soy en ella solamente como puro éste y el objeto, asimismo, como puro *esto*" (Hegel, 1979a, 82). La división depende del modo en el que la cosa se manifiesta, es decir, del punto de vista ya sea del *éste* o *esto*. La conciencia tomará esta diferencia como una distinción real entre una cosa y la otra. Pretende mantener separados de manera absoluta los dos lados de una misma *referencia inmediata*, por un lado, la del del sujeto y, por el otro, la del del objeto. Pero,

[10] *Saber absoluto* implica muchísimo más; aquí sólo estamos tratando la cuestión del espacio y el tiempo en relación a la distinción sujeto-objeto.

adelantando nuevamente la conclusión, dice Hegel: "[y] si *nosotros* reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo *inmediato* [*unmittelbar*], sino, al mismo tiempo, como algo *mediado* [*vermittelt*]*;* yo tengo la certeza *por medio* [*durch*] de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza *por medio* [*durch*] de un otro, que es precisamente el yo." (Hegel, 1979a, 83).

3. La dialéctica del "aquí" y el "ahora"

La conciencia presenta naturalmente en esta figura una división general en *este* y *esto*. Cada uno de estos lados representa el lado subjetivo y objetivo de la *CS*. Pero la mutua *referencia inmediata* hace que éstos se vinculen dialécticamente como dos caras de la misma cosa. La dialéctica del *aquí* y *ahora* se inscribe a su vez dentro del marco general de la dialéctica del *este* y el *esto*; más concretamente como la *mediación* entre ambos. Así, espacio y tiempo son la mediación entre sujeto y objeto. Hegel descompone la exposición en sus cuatro puntos de vista posibles. El espacio y el tiempo en el *esto* (la cosa u el objeto) y el espacio y tiempo en el *este* (el yo o el sujeto). Por razones de extensión no podemos analizar todos ellos. Tomaremos la dialéctica del *esto* como ejemplo, ya que por ambos lados se llega a la misa conclusión.

a) El ahora. Lo que hay que examinar aquí es su *verdad*. ¿Cuánta verdad hay en esta certeza? Hegel sostiene que "[p]ara examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento". (Hegel, 1979a, 84). Nos preguntamos: "*¿qué es el esto*?" (*Was ist das Diese*?). En verdad no es mucho lo que podemos decir del *esto*. Sólo podemos referirnos a él, tal y como se manifiesta, mediante una mera referencia indicativa al espacio o al tiempo en el cual se despliega. Así pues, la manifestación del *esto*, en cuanto objeto, se divide nuevamente en dos: "[s]i lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el *ahora* y el *aquí*, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo" (Hegel, 1979a, 84). El *esto*, en cuanto *objeto*, tiene, pues, la doble indicación del espacio y el tiempo en el cual se despliega: "*aquí"* y "*ahora*" (*Hier* und *Jetzt*). Veremos cómo se desarrolla para la conciencia su saber acerca del *esto* según dicha doble indicación espacio-temporal. Veremos si todavía se sostiene el saber del *esto* tal y como lo hemos supuesto y considerado desde su determinación más simple. Basta sólo con hacer el intento; vamos primero con el *tiempo* en el cual se manifiesta el "*puro ser*" del objeto, la *esencia inmediata* de la *CS*

que ella reconoce como la "*verdad*" *(Wahrheit)*. ¿Qué es el ahora? (*Was ist das Jetzt?)* Si ahora fuera de noche responderíamos con total certeza: "*el ahora es la noche".* Para la conciencia sensible, sin dudas, tal cosa será la *verdad*. Debemos quedarnos con esta afirmación tal y como la hemos definido y, para conservarla, propone Hegel, pongámosla por escrito. Ciertamente, añade: "una verdad [*Wahrheit*] nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada [*aufbewahren*]" (Hegel, 1979a, 84).

Nótese que Hegel establece un juego de palabras entre los términos *Verdad* (*Wahrheit*) y el hecho de poder *conservar* (*aufbewahren*) dicha verdad. Es un juego de palabras que en español resulta irreproducible. Tal era el supuesto del cual partíamos. Suponíamos que el objeto es una *cosa en sí* cuya *verdad* ya estaba toda en él. Como si el *ser* de la cosa, tal y como se manifiesta sensiblemente y que identificamos inmediatamente como su *verdad*, pudiera de hecho *conservarse* mediante una definición. Como si la cosa fuera una sustancia cuyos predicados esenciales le fueran inalienables: *ahora es la noche*. "Pero si *ahora, este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía" (Hegel, 1979a, 84). Con lo cual, para la *CS* el desconcierto es total: su certeza-verdad ha quedado ya "*vacía*". Simplemente constata empíricamente que lo que antes creía ya no es eso mismo que suponía. En su *aprehensión* (*Auffassen*) sensible lo que antes se mostraba de un modo, ahora *aparece* (*erscheint*) de otro. Mientras su *ser* permanece, pues *ahora* sigue siendo *ahora*, lo que ha cambiado es su *esencia*, su determinación. "El ahora que es la noche *se conserva* [*aufbewahrt*], es decir, se le trata como aquello por lo que se hace pasar, como algo *que es* [*Seiendes*]; pero se muestra [*erweist sich*] más bien como un algo que no es [*Nichtseiendes*]" (Hegel, 1979a, 84).

La conciencia creía que su verdad era nada más y nada menos que la *Verdad* mayúscula (la verdad absoluta); pero en realidad se reconoce (*erweist sich*) ahora una *verdad* minúscula, insignificante. Pasó de ser el contenido de una riqueza infinita, a ser una verdad *vacía*. La conciencia misma se manifiesta ahora tal y ella como es en verdad, pura *negatividad* en general. Determinar verdaderamente *esto* es una negación, y sólo puede ser puesto afirmativamente por medio de la *negatividad*. Esto es más que el mero afirmar y conservar, es *superar* en el sentido de la *Aufhebung*. Superar consiste en elevar, negar y conservar al mismo tiempo. Así, pues, con cierta reminiscencia a Spinoza (*omnis determinatio est negatio)* surge pues la negación como negación determinada.

> Esta certeza sensible, al mostrar en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, permanece, por tanto, el *ser puro* como su esencia, pero no como algo inmediato, sino [como] algo a lo que es esencial la negación y la mediación y, por consiguiente, no como lo que nosotros *suponemos* como el *ser*, sino como el *ser determinado* [*Bestimmung*] como la abstracción o lo universal puro; y *nuestra suposición* [*unsere Meinung*], para la que lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal es lo único que queda frente a ese ahora y aquí vacíos o indiferentes. (Hegel, 1979a, 85-86).

El ser de la cosa ciertamente se conserva, aunque ya no como *puro ser*, pues ya no es esta verdad que era antes, sino todo lo contrario. Se conserva, por lo tanto, pero como negación determinada. Lo *inmediato* se muestra ahora como *mediato*.

> El *ahora* mismo se mantiene, sin duda, pero como algo que no es noche; y asimismo se mantiene con respecto al día que ahora es como algo que no es tampoco día o como un algo *negativo* en general [Negatives *überhaupt*]. Por tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene *por el hecho* de que un otro, a saber, el día y la noche, no es. Lo que no impide que siga siendo, tan simplemente como antes, el *ahora* y que sea, en esta simplicidad, indiferente hacia lo que sigue sucediendo en torno a él; del mismo modo que la noche y el día no son su ser, tampoco él es día ni noche; no le afecta para nada este su ser otro. A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible. (Hegel, 1979a, 84-85).

La dialéctica del aquí y ahora demuestra que lo verdadero es "lo universal" *(das Allgemeine).* Y esto verdadero en cuanto universal ya lo expresa el lenguaje mismo.

> Como un universal *enunciamos* [*aussprechen*] también lo sensible; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal* [*das allgemeine Diese*], o: *ello es*, es decir, el *ser en general*. Claro está que no *nos representamos* el esto universal o el ser en general, pero *enunciamos* lo universal; o bien no nos expresamos sencillamente tal como lo *suponemos* en esta certeza sensible. Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra *suposición* [*Meinung*], y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros *suponemos* [*meinen*]. (Hegel, 1979a, 85).

b) El aquí. El otro costado indicativo en el que se divide el *esto* es el *aquí*, donde sucede lo mismo que con el *ahora*. Es decir, con el *espacio* sucede lo mismo que con el *tiempo*. Hegel lo dice claramente: "[y] lo mismo ocurrirá con la otra forma del esto, con el *aquí*. El *aquí* es, por ejemplo, el *árbol*. Pero si doy la vuelta, esta verdad desaparece y se trueca en lo contrario: *el aquí no es un árbol*, sino que es una *casa*" (Hegel, 1979a,

85). No importa, pues, cuál sea el *esto* que tomemos por caso, *aquí* siempre es aquí, y por lo tanto un universal. El *esto* pude cambiar de objeto, ser un árbol o una casa, o cualquier otra cosa. Pero el *aquí* del árbol como el *aquí* de la casa, nunca desaparece. El espacio no desaparece en absoluto, y sin embargo eso no significa que el espacio sea absoluto en sí mismo. Sino que siempre permanece como negación determinada de un *esto* con respecto a otro *esto*, indiferentemente al objeto que *esto* mismo sea por caso. Pues, como dice Hegel: "[e]l *aquí* mismo no desaparece, sino que *es* permanentemente en la desaparición de la casa, del árbol, etc., indiferente al hecho de ser casa, árbol, etc. El *esto* se revela, de nuevo, pues, como una *simplicidad mediada* o como *universalidad*". (Hegel, 1979a, 85).

4. Palabras finales

Para concluir diremos que Hegel señala que la CS realiza siempre esta experiencia, llegando a este resultado por sí misma: "pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio" (Hegel, 1979a, 90). Como si la conciencia quisiera permanecer aferrada en este error. "Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia, se presente como experiencia universal y también como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto *estos* o cosas sensibles, tienen verdad absoluta para la conciencia. Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir." (Hegel, 1979a, 90).

Bibliografía

Allison, Henry E. (1992) *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, trad. Dulce M. Granja Castro.

Hegel, G. W. F. (1979a) *Phänomenologie des Geistes*, Eva Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp [Werke in 20 Bänden – Band 3].

___________ (1979b) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* t. III, Eva Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp [Werke in 20 Bänden – Band 20].

__________ (2002) *Lecciones sobre historia de la filosofía*., t. III., México, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces.

__________ (2003) *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces.

Kant, Immanuel (2005) *Prolegómenos a toda metafísica del futuro – Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime,* Buenos Aires, Losada, trad. Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero.

__________ (2009) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.

Simon, Josef (2007) "Pensar a través de los nombres. Lenguaje y Concepto en Hegel", *Tópicos*, 33, pp. 175-192, trad. Max Maureira Pacheco y Klaus Wrehde.

El proyecto lógico hegeliano visto desde la "doctrina del concepto"

Miguel Herszenbaun (CONICET – UBA – CIF – GEK)
herszen@hotmail.com

1. Algunos lineamientos para la lectura de la *Ciencia de la lógica*

La *Ciencia de la lógica* es una obra compleja que admite diversas lecturas. Entre ellas, destaco una que considero especialmente fructífera. Se trata de una línea interpretativa que incluye a autores como Kroner, Fulda, Pippin, de Boer y Houlgate.[1] Este grupo de autores acuerda en entender a la lógica hegeliana como un proyecto que reelabora la lógica trascendental kantiana. A excepción de Pippin (quien conserva para este término un sentido pre-crítico), los autores mencionados entienden que la lógica hegeliana es una metafísica general, una ontología. Así como la analítica trascendental puede ser entendida como un intento de reemplazar la ontología de la escolástica alemana, la lógica hegeliana puede ser vista como una reelaboración del proyecto lógico-trascendental kantiano, conservando por tanto la pretensión de ofrecer un reemplazo para la ontología clásica alemana.

Una de las particularidades de la lógica hegeliana es la necesidad de superponer los terrenos que Kant había separado por motivos epistemológicos. Analítica y dialéctica caerían una sobre otra, haciendo que toda categoría sea en sí misma dialéctica, pero no implicando esto menoscabo alguno sobre la aptitud epistemológica de la razón. Junto con esto, también se admite que en el proyecto hegeliano hay un cambio en el despliegue de las categorías lógicas. Ellas no se derivan de una tabla estipulada con anterioridad y tomada como un dato de la lógica general, sino que las formas lógicas deben derivarse de manera inmanente.

En términos generales suscribo esta tradición, aunque con las siguientes reservas. El primer punto sobre el que debo discrepar es la naturaleza o carácter del despliegue dialéctico de las formas lógicas. Los intérpretes contemporáneos que siguen esta línea de lectura parecen entender que este despliegue es únicamente una deducción metafísica. El segundo punto sobre el que debo discrepar es la naturaleza de la obra

[1] *Cf.* Kroner (1921-1924), Fulda (1988), Pippin (1989), de Boer (2004; 2010) y Houlgate (1991).

lógica o el carácter de las formas lógicas en sí mismas. Estos autores entienden que la *Lógica* consiste fundamentalmente en un despliegue de los requisitos conceptuales necesarios para el pensamiento determinado. Así, la *Lógica* sería una deducción metafísica de los requisitos conceptuales para pensar objetos.

El motivo por el que debo distanciarme en estos dos puntos de la interpretación indicada es que me resulta inadmisible considerar que la *Lógica* sea únicamente una explicitación de los requisitos conceptuales para poder pensar un contenido determinado. Si entendemos a la *Lógica* como una ontología –en el sentido corregido por el idealismo trascendental–, no podemos aceptar que la *Lógica* sólo sea una explicitación de conceptos y no la constitución efectiva –al menos en cierto sentido– de lo que es. Las lecturas indicadas parecen suponer implícitamente una distinción entre un pensamiento dirigido inmediatamente al ser, un pensamiento constituyente, y un segundo nivel de carácter reflexivo, en el que contamos con un pensamiento volcado sobre el pensar constituyente. Estos intérpretes entienden que en la *Lógica* se trata de este segundo tipo de pensamiento: la *Lógica* es un pensar dirigido al pensar constituyente que explicita sus requisitos conceptuales implícitos. Si bien no se puede decir que este enfoque es incorrecto, sí creo que es incompleto. Considerar a la *Lógica* como una tarea exclusiva de explicitación y exposición de conceptos y excluir de ella la instancia de efectiva constitución de los objetos supone, a mi criterio, disminuir el sentido ontológico de esta obra.

Es en este sentido que sostengo como primer lineamiento de lectura que la *Lógica* debe incluir entre sus pretensiones cierta constitución efectiva del terreno ontológico. A esto, quisiera agregar dos lineamientos más que lo complementan refiriéndose de manera muy acotada a la articulación entre lógica objetiva y lógica subjetiva, a saber:

(1) La perspectiva que se presenta en la "doctrina del concepto" enseña que las categorías desplegadas en la lógica objetiva son, esencialmente, contenido temático de conceptos. Las categorías allí desplegadas son conceptos y deben ser estudiadas de acuerdo con las determinaciones que resulten propias a los conceptos (*cf.* Hegel, 1989, §160, agregado).

Conceptos tales como ser, nada, algo, etc., que en cierto sentido suponen una determinación ontológica inmediata, es decir, remiten inmediatamente a lo que es o son tomadas como una determinación de lo que es, desde esta nueva perspectiva, se revelan como siendo siempre el contenido pensado en algún concepto. Lo que se presentaba

como una determinación de lo que es, termina por revelarse como el contenido pensado por los conceptos del pensar puro. A esto llamamos *contenido temático del concepto*.

(2) Las formas de la lógica general o lógica formal –conceptos, juicios y silogismos– deben ahora exhibir su verdadero significado. Sostengo que el trabajo que Hegel elabora sobre estas formas busca exhibir cierto significado inherente a ellas e independiente del contenido circunstancial que ellas puedan expresar. En otras palabras, el concepto, los juicios y los silogismos poseen un *contenido semántico intrínseco*, que es expresado necesariamente en ellos –más allá de todo otro contenido afirmado en ellos de manera contingente– y que a la vez determina todo otro posible contenido.

Así como en Kant los conceptos puros del entendimiento imponen cierta determinación semántica al contenido representacional sintetizado según las reglas pensadas en las categorías, Hegel exhibirá que los conceptos, juicios y silogismos en tanto tales imponen también una determinación semántica a cualquier otro contenido que se someta a su forma.

Si estos lineamientos son correctos, sería esperable que el contenido expresado en la lógica objetiva se ajuste también a las formas del concepto, los juicios y los silogismos. Es decir, si las categorías de la lógica objetiva son conceptos, entonces deberían respetar las articulaciones lógicas por las que pasa el concepto[2] y estar determinadas según el contenido semántico inmanente a estas formas. Esto podría expresarse a nivel metodológico (es decir, en lo que se refiere al modo de despliegue de las formas de la lógica objetiva), y a nivel semántico. Es decir, lo que expresa el concepto *ser* debe estar determinado –al menos en cierto sentido– por las determinaciones lógicas y semánticas inmanentes al concepto.

En la sección siguiente, ofreceremos algunos indicios para acreditar que las formas lógicas aportan un contenido semántico inmanente que determina su contenido temático. Si se demostrara esto, se tendría un indicio fuerte para sostener que el tema de los conceptos –es decir, el objeto pensado– es al menos parcialmente deducido del concepto.

[2] Hegel (1997, §162): "[l]as determinaciones lógicas estudiadas hasta aquí, o sea, las determinaciones del ser y de la esencia, no son desde luego meras determinaciones del pensamiento; en su mismo pasar [de unas a otras], es decir, en el momento dialéctico, y en su regreso a sí y a la totalidad, se muestran ya como *conceptos.* Pero son solamente conceptos *determinados* (cfr. §§ 84 y 112), conceptos en sí o, lo que es lo mismo, conceptos *para nosotros,* por cuanto lo *otro* [o segundo] a lo que *pasa* cada determinación o [aquello] en lo que *aparece* (y la hace relativa) no se encuentra determinado como *particular,* ni lo tercero [a que pasa cada determinación] se determina [aún] como *singular* o *sujeto,* es decir, que no está *puesta* la identidad de la determinación con su opuesto, o su libertad, porque la primera determinación no es *universalidad*".

2. El contenido semántico de los elementos lógicos

En esta sección quisiera adelantar algunos elementos en los que se haga evidente que Hegel considera que las formas lógicas hacen un aporte semántico inmanente. Nos ocuparemos de algunas formas judicativas. Debe advertirse, empero, que no debe entenderse la noción de *forma* en el escueto sentido que la lógica general le atribuiría.[3]

Creo que un caso paradigmático en el que se hace evidente la existencia de un contenido semántico inmanente a la forma lógica del juicio se da en el tratamiento del juicio positivo. Según su propia estructura, el juicio positivo hace una afirmación que resulta necesariamente contradictoria y se presenta como incapaz de expresar algo verdadero. El juicio positivo es un juicio afirmativo de la forma "S es P", en el cual se atribuye el predicado P al sujeto S. Hegel revelará que los lugares lógicos de sujeto y predicado al interior del juicio poseen una determinación semántica propia.

Esto es precisamente lo que queda expresado al afirmar Hegel que el juicio positivo "según su forma, significa *el individuo es universal*" (Hegel, 1982, II, 322). Entiendo que al decir esto, Hegel afirma que más allá del contenido circunstancial expresado, todo juicio positivo impone una determinación al contenido en él expresado, según la cual el sujeto ha de ser representado y entendido como una entidad individual y el predicado como una entidad abstracta universal, autónoma y diferente del individual antes mencionado.

Como sabemos, las determinaciones que recaen sobre el sujeto y el predicado son también invertidas, de manera que el sujeto se convierte en lo universal, sustrato común de múltiples propiedades, y el predicado se convertirá en lo singular, en una de

[3] "Cuando la lógica es considerada la ciencia de la forma absoluta, este ser formal, *para ser verdadero*, necesita tener en sí mismo un *contenido*, que sea adecuado a su forma, y esto tanto más, porque el elemento formal lógico tiene que ser la pura forma, y por lo tanto el verdadero elemento lógico tiene que ser la *pura verdad*. Por consiguiente este elemento formal tiene que ser pensado como algo mucho más rico en sí, en determinaciones y contenido, así como también posesor de una eficacia sobre lo concreto infinitamente mayor de lo que se considera de costumbre." (Hegel, 1982, II, 271. Asimismo, véase Hegel, 1989, §160 agregado). "Hasta tal punto la lógica del concepto se entiende corrientemente como ciencia meramente *formal,* que a ella se le atribuye la *forma* en cuanto tal del concepto, del juicio y del silogismo, pero de ninguna manera le corresponde [a ella decir] si algo es *verdadero,* porque eso se hace depender única y exclusivamente del *contenido*. Si las formas lógicas del concepto fueran realmente recipientes muertos, pasivos e indiferentes de representaciones y pensamientos, su conocimiento sería un relato redundante y, para la verdad, superfluo. Pero en realidad, en cuanto formas del concepto, estas formas son por el contrario *el espíritu vivo de lo efectivamente real,* y de lo efectivamente real sólo es verdadero aquello que lo es *en virtud de estas formas, por ellas y en ellas*. La verdad de estas formas por sí mismas nunca ha sido estudiada ni investigada, como tampoco lo ha sido su conexión necesaria" (Hegel, 1997, §162).

las múltiples propiedades del objeto, de manera que se afirma con igual fundamento que "lo universal es individual" (Hegel, 1982, II, 321).

En ambos casos, lo cierto es que en primer lugar la propia estructura del juicio positivo hace un aporte semántico que determina al contenido contingente expresado en él. Es la forma judicativa la que determina al contenido pensado como una articulación de estos dos tipos de instancia ontológica. En segundo lugar la estructura del juicio positivo es portadora de una contradicción que supone necesariamente la incongruencia y falta de verdad de aquello expresado en él. Y esta contradicción interna sólo puede depender del contenido semántico inmanente al juicio, no del contenido circunstancial del juicio.

En otras palabras, la propia determinación semántica sobre el contenido temático del juicio en virtud de su forma exige admitir que el juicio positivo no puede ser verdadero, pues no hay identificación posible entre los extremos vinculados por medio de la cópula. El juicio que afirma la identidad de los extremos es necesariamente falso, pues los extremos han de ser radicalmente de distinta naturaleza. Esta contradicción e insuficiencia del juicio es el motor que impulsará el desarrollo de las siguientes formas judicativas y posteriormente las figuras del silogismo, como figuras que logran una más acabada articulación de los momentos del concepto. Dicho en otras palabras, el juicio expresa como separados los momentos necesarios del concepto (universal, particular e individual), pero es incapaz de expresar una articulación y mediación completa de los tres elementos. Para ello, se necesitará un sistema de silogismos.

Creo que este tratamiento sobre el juicio positivo muestra que el contenido temático explícito de cualquier juicio positivo se ve determinado por un contenido semántico no circunstancial, inherente a la forma lógica en cuestión.

Quisiera pasar a una breve referencia sobre el juicio singular y el juicio categórico. Como se sabe, los juicios afirmativos (o positivos), juicios singulares y juicios categóricos no son, en sentido estricto, lógicamente diferentes. Se podría decir que los diferenciamos en tanto atendemos en ellos a diferentes aspectos del juicio en cuestión. Todos podrían ser expresados bajo la misma forma lógica "S es P".[4]

[4] Por ejemplo, en Hegel (1982, II, 334), se indica expresamente que el juicio singular es, tomado formalmente según la lógica general, un juicio afirmativo o positivo, aunque su significado no pueda ser acotado a él: "[a]quel juicio, que según su forma universal es positivo en general, tiene que ser entendido como negativo. Sin embargo, como el juicio de la reflexión no es puramente un juicio positivo, la negación no concierne directamente al predicado".

A pesar de la identidad lógico-formal, tanto Kant como Hegel han distinguido el aporte semántico que cada uno de ellos brindaría en la determinación de los objetos. Por más que el juicio afirmativo sea formalmente idéntico al juicio categórico, en el primero atendemos a la *afirmación* o atribución de una propiedad positiva al sujeto, mientras que en el segundo atendemos fundamentalmente a la relación de inherencia de la propiedad sobre la substancia que perdura.

De manera análoga, encontramos en el tratamiento hegeliano de los juicios de reflexión (o de cantidad) que dichos juicios imponen una nueva determinación semántica sobre el contenido en ellos considerados.

El tratamiento es levemente diferente en la *Lógica* y la *Enciclopedia*. En ambos casos, lo característico del juicio de reflexión es que en él se establece una relación del elemento considerado en el juicio con algo más.

En los agregados de la *Enciclopedia* pareciera indicarse que el juicio de reflexión se caracteriza por que el sujeto esté relacionado por medio de su predicado con algo más. El ejemplo allí dado puede resultar equívoco: "esta planta es saludable" (Hegel, 1989, §174, agregado) sería un juicio de reflexión, mientras que "la rosa es roja" sería un juicio de existencia. Aquí, se trataría de un juicio reflexivo porque el concepto de saludable exige referir las propiedades de la planta a algo más: la salud o la enfermedad que la planta curaría.[5]

Sin embargo, el ejemplo propuesto por Hegel es equívoco y nos aleja del verdadero sentido del texto. La diferencia entre distintos tipos de juicio no puede recaer en el contenido circunstancialmente expresado en él, en el predicado utilizado en él.

El verdadero sentido del texto es otro. Los juicios de reflexión o cantidad suponen un nuevo modo de concebir la articulación entre género, especie e individuo o entre universal, particular y singular. Es en esta nueva forma de articular estos elementos en la que encontramos la reflexión o relación a que Hegel hace referencia.[6]

Si tomamos conjuntamente los tres tipos de juicio (universal, particular y singular), advertimos que por medio de ellos ya no nos limitamos a simplemente predicar una propiedad universal de un individuo. Los juicios de cantidad suponen la

[5] Los ejemplos en la *Lógica*: "[e]l hombre es *mortal,* las cosas son *perecederas,* este objeto es *útil, nocivo*" (Hegel, 1982, II, 332)

[6] "El sujeto […] está puesto como un universal, que se ha reunido como en uno solo por medio de la relación de los diferentes, o bien, considerado en general según el contenido de diferentes determinaciones, es el sumarse de múltiples propiedades y existencias" (Hegel, 1982, II, 331-332). "El individuo está reflejado en este predicado suyo, que es su esencia universal; por lo tanto el sujeto es lo existente y lo aparente. El predicado, en este juicio, no *inhiere* más en el sujeto; es más bien lo *existente en sí*, bajo el cual está *subsumido* aquel individuo como un accidental" (Hegel, 1982, II, 333).

representación de un conjunto. Ya sea el juicio universal que piensa una totalidad unificada de individuos, ya sea el juicio particular que piensa una totalidad y una diferencia interna, ya sea el juicio singular que piensa un individuo de una clase, se trata de una nueva determinación en la articulación de los momentos del concepto.

En cualquiera de estos tres tipos de juicio se piensa necesariamente una referencia de un momento del concepto a alguno de los restantes momentos del concepto. El juicio singular exige pensar al individuo como parte de un conjunto superior. El juicio particular, exige pensar una diferencia interna a un conjunto, es decir, pensar especies de un género. El juicio universal supone pensar una pluralidad agrupada. En otros términos, se presentan múltiples juicios positivos que reciben una particular determinación en su sujeto y en su predicado.[7]

No es su contenido, sino su forma la que provoca esta particular articulación de los momentos del concepto. Así puede hablarse de *reflexión* o *referencia* de un elemento a los restantes, fundada sólo en las formas lógicas de los juicios.

Hagamos, finalmente, una breve referencia al juicio categórico. El juicio categórico es el primer juicio de los juicios de necesidad. Es el resultado de la articulación de los juicios de reflexión. La articulación lograda por ellos en conjunto se presenta de manera objetiva en el juicio categórico. En el juicio categórico, se presenta esta articulación en una sustancia, en un objeto que posee propiedades de manera necesaria en función de su pertenencia a una especie o género. Con esto, se expresa la naturaleza de la cosa.

Nuevamente, Hegel nos ofrece ejemplos equívocos: "la rosa es roja" y "la rosa es una planta" (Hegel, 1982, II, 341). Sólo el segundo expresa la naturaleza de la cosa y es un juicio categórico. Como sabemos, esta distinción no puede depender del contenido. Esto implicaría que debe suponerse que el juicio categórico en virtud de su estructura o del contenido semántico inherente a su forma, expresa la inherencia de la especie y el género en la cosa, en la sustancia. En otras palabras, que el juicio como juicio hace un aporte propio en la determinación de la estructura ontológica de la cosa pensada en él.

Algunas conclusiones

[7] *Esto es un universal esencial* (Hegel, 1982, II, 334), *algunos individuos son un universal de la reflexión* (Hegel, 1982, II, 334), *todos son todos los individuos* (Hegel, 1982, II, 336).

El presente trabajo comenzó señalando una línea de lectura provechosa pero incapaz de explicar la constitución del individuo a partir del concepto. Si bien no hemos abordado este tema de manera directa, hemos podido acreditar que algunas de las formas judicativas poseen cierto contenido semántico inmanente, determinante del contenido temático pensado en ellas.

Esto constituye sólo un pequeño indicio que señalaría: (1) que las formas de la lógica objetiva, entendidas como contenido temático de conceptos o como determinación inmediata de los objetos, deben ser determinadas en función del contenido semántico inherente de las formas lógicas; (2) que parte del contenido temático de la forma lógica está constituido o conformado por el propio contenido semántico que imponen por sí mismas dichas formas; (3) que al menos ciertos rasgos del objeto pensado en dichas formas y determinados según las categorías de la lógica objetiva son dependientes de estas formas en cuanto tales.

Todo esto vale como un indicio que fortalece la sospecha según la cual debe entenderse a la *Lógica* como capaz de determinar de manera efectiva –aunque dentro de ciertos límites– las determinaciones ontológicas de los objetos.

Bibliografía

de Boer, Karin (2004) "The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic", *The Review of Metaphysics*, 57, 4, pp. 787-822.

__________ (2010) *On Hegel. The sway of the negative*, Hampshire, Palgrave Macmillan.

Fulda, Hans F. (1988) "Ontologie nach Kant und Hegel", en Henrich, Dieter y Horstmann, Rolf-Peter (eds.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 44-82.

Hegel, G. W. F. (1982) *Ciencia de la lógica*, 2 t., Buenos Aires, Ediciones Solar, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo.

__________ (1989) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, en Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, t. 8, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

__________ (1997) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, trad. Ramón Valls Plana.

Houlgate, Stephen (1991) “Thought and Being in Kant and Hegel”, *The Owl of Minerva*, 22, 2, pp. 131-140.

Kroner, Richard (1921-1924) *Von Kant bis Hegel*, 2, t., Tübingen, J. C. B. Mohr.

Pippin, Robert B. (1989) *Hegel’s idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge.

Una razón afectada por la finitud.
Hegel ante la filosofía kantiana en *Fe y saber* y en la *Enciclopedia*

Sandra Viviana Palermo (UNRC – CONICET)
svsur@yahoo.it

I.

Publicado a mediados de julio de 1802, en el primer tomo del segundo volumen del *Kritisches Journal der Philosophie* –revista que Hegel publica junto con Schelling durante el primer año de su estadía en Jena– *Fe y saber* nos ofrece, como afirmaba Valerio Verra, un "grandioso fresco de la historia de la filosofía moderna" (Verra, 2007, 236), leída como instancia de escisión y, a la vez, de cumplimiento de ese destino de nulificación que Jacobi había vaticinado para la razón. En este texto encontramos la primera apropiación hegeliana de la filosofía crítica en su conjunto, presentada como "filosofía de la reflexión de la subjetividad finita": junto con las filosofías de Jacobi y de Fichte, la doctrina kantiana realiza –según Hegel– el espectro completo de posibilidades que el concepto dualista de saber permite, y transforma en ápice de la filosofía aquello que en otros tiempos habría en cambio significado la muerte de ella, esto es, la renuncia de la razón "a su ser en el absoluto" (*GuW*, 316; *FyS*, 54). Sin embargo, aunque paradigma del dualismo propio de la reflexión, la filosofía crítica, según el Hegel de *Fe y saber*, no es ajena a la verdadera idea especulativa: la "suprema idea de la razón" también está presente en el entramado teórico de la filosofía trascendental, que puede así ser reconocida como verdadero idealismo. El problema es que ante tal idea Kant retrocede y por una suerte de "amor de la humanidad y sus facultades cognoscentes" termina por despreciar la necesidad y lo racional, decidiéndose exclusivamente por lo fenoménico (*cf. GuW*, 341; *FyS*, 83).[1]

Podemos hablar entonces, como ha hecho Martin Bondeli, de una "doble perspectiva" de lectura de la filosofía kantiana de parte de Hegel (Bondeli, 2004, 26).

[1] Los núcleos teóricos en los que la filosofía de Kant se revela auténtica filosofía especulativa son, en *Fe y saber*, el concepto de unidad originario-sintética de la apercepción (*cf. GuW*, 326-330), el concepto de imaginación productiva y el concepto del entendimiento intuitivo (*cf. GuW*, 340-342). Estas tres figuras, en tanto que expresión de una identidad bilateral (*Zweiseitige Identität*), se presentan, para Hegel, como la verdadera idea de la razón. Sobre la superposición de unidad originario-sintética de la apercepción, imaginación productiva y entendimiento intuitivo, *cf.* Lugarini (1981).

Tal doble perspectiva atravesaría toda la interpretación hegeliana de Kant, desde los escritos de Jena hasta la madurez, si, como varios intérpretes han afirmado, la estrategia hermenéutica utilizada por Hegel en *Glauben und Wissen* no sufre grandes desplazamientos conceptuales a lo largo de la reflexión hegeliana (*cf.* Bondeli, 2004, 26; Longuenesse, 2007, 167; Sedgwick, 2012, 13; Pippin, 1989): tanto en *Fe y saber*, como en las distintas versiones de la *Enciclopedia*, o en la *Ciencia de la lógica*, Hegel vislumbra los plexos especulativos de la filosofía kantiana en el concepto de unidad originario-sintética de la apercepción y en la noción de entendimiento intuitivo, elogiando al filósofo de Königsberg por haber colocado la necesidad y la universalidad –por lo tanto la objetividad– del lado del pensar y del concepto. Tanto en *Fe y saber* como en los textos maduros el idealismo kantiano termina sin embargo por revelarse como un "idealismo formal", "subjetivo", o simplemente "psicológico"; y en ambos casos, el que Kant cediera frente a la multiplicidad intuitiva como un *primum* que tiene existencia en sí y por sí, al que *después* el entendimiento se acerca para llevarle unidad, coloca su reflexión del lado del empirismo (*cf. WdL III*, 20; *CdL*, 518).

Partiendo del reconocimiento de esta doble perspectiva de lectura, el presente trabajo concentra su atención sobre la matización y relectura –en los apartados del *Vorbegriff* de la *Enciclopedia* dedicados a Kant– de uno de los pernos teóricos alrededor los cuales, en *Fe y saber*, Hegel hacía girar el genuino idealismo kantiano: la idea de que en Kant la identidad finita de concepto e intuición en la conciencia, esto es, el fenómeno, es "nada en sí" (*ein Nichts an sich*) (*GuW*, 332; *FyS*, 66). El objetivo es poner en evidencia que si bien no se puede sostener que la idea de que la filosofía kantiana es idealismo en virtud del reconocimiento del carácter nulo del fenómeno desaparezca, es necesario reconocer que esta afirmación, sobre la cual Hegel apoyaba el genuino idealismo kantiano en *Fe y saber*, sufre un evidente deslizamiento conceptual, que responde, por un lado, a una mejor articulación –en los escritos maduros– de la noción de fenómeno y de su relación con lo efectivamente real y verdadero; y, por el otro, a una modificación del tablero conceptual de la filosofía moderna que tiene su eje en la figura de Jacobi: mientras que en *Fe y saber* el desafío contra la identificación jacobiana de nihilismo y razón todavía está abierto para Hegel, en la *Enciclopedia* la sombra amenazadora de la nulificación jacobiana ha sido superada, pues la *Ciencia de la lógica* ya se ha encargado de mostrar que la razón no sólo no sucumbe ante esa nada "que hace de todo nada", como decía Jacobi, sino que es la fuerza capaz de atravesarla, de apropiarse de ella y de transfigurarla.

II.

El capítulo de *Fe y saber* dedicado a Kant se abre con la consideración de que aunque la filosofía trascendental tenga «el mérito de ser idealismo», la misma cae en un «idealismo crítico», pues convierte la suprema idea de la filosofía en un "puro límite", inaccesible para el saber, en "una cavilación vacía y un artificial juego de escuela" (*GuW*, 325; *FyS*, 65). Esta tergiversación de la idea verdaderamente especulativa responde, según Hegel, a la confusión kantiana de razón con concepto, entendido, en estos primeros años de Jena, a la luz de la noción kantiana de *Begriff*, como "elemento" propio del entendimiento, y, por ende, como función vacía, que obtiene "contenido y dimensiones solamente [...] en relación con y mediante lo empírico" (*GuW*, 321; *FyS*, 60). De estas consideraciones resulta que, para el Hegel de *Fe y saber*, la genuina idea de la razón está presente en la filosofía kantiana, sólo que su presencia se diluye en cuanto es transformada en un más allá inaferrable para el pensar. En este sentido, la reflexión kantiana presentaría, según Hegel, una doble fisionomía, que responde, a su vez, a un doble concepto de síntesis, pensada, por un lado, como originaria unificación de lo heterogéneo, y por el otro, como simple agregado de un múltiple originario, preexistente a la síntesis. La primera concepción expresa, según Hegel, un *Standpunkt* verdaderamente especulativo e idealista, porque exhibe la originariedad y aprioridad del pensar; la segunda, en cambio, es expresión de la deriva reflexiva de la filosofía kantiana, en virtud de la cual el conocimiento se constituye siempre como algo derivado o secundario, de suerte que la fractura entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* resulta insuperable, y, con ella, la condena a la imposibilidad de conocer lo verdadero.

El reconocimiento de una doble naturaleza de la síntesis en Kant es, en nuestra opinión, el hilo conductor que permite dar cuenta de los vicios y de las virtudes que Hegel reconoce en la filosofía crítica. El punto más alto de la doctrina kantiana es así, para Hegel, el concepto de unidad originario-sintética de la apercepción, como unidad bilateral en la que lo opuesto es absolutamente uno; unidad que no es "producto de opuestos" o un "agregado de multiplicidades recogidas que se añade después de ellas y sobre ellas" (*nicht ein Aggregat von zusammengelesenen Mannigfaltigkeiten, und erst nach diesen, und zu ihnen hinzugetreten ist*) (*GuW*, 328; *FyS*, 69; trad. modificada), sino "verdadera, necesaria, originaria y absoluta identidad de opuestos" (*GuW*, 327; *FyS*, 69), síntesis originaria que es tal porque es ella misma "*la relación* de lo múltiple con la

identidad vacía, el yo" (*GuW*, 328; *FyS*, 69; cursivo nuestro). Esta identidad originaria de opuestos, por otra parte, no puede ser confundida con el "yo pienso": en *Fe y saber*, como más tarde en las páginas "Del concepto en general" de la *Ciencia de la lógica*, la individuación de dos conceptos de síntesis en Kant lleva a Hegel a distinguir entre unidad originario-sintética de la apercepción y yo pienso (*GuW*, 329; *FyS*, 70);[2] la primera como esa duplicidad o relación originaria en la cual y a partir de la cual los opuestos se constituyen como tales, y el segundo como simple representación a partir de la cual, como repite Kant mismo en los §§ 16 y 17 de la *KrV*, no se da ningún múltiple. Mientras que la unidad originario-sintética es solidaria con la concepción de que conceptos sin intuiciones son vacíos e intuiciones sin conceptos ciegas, el "yo pienso", como concepto vacío, refleja en cambio la fisionomía puramente reflexiva de la *Crítica*, en virtud de la cual concepto e intuición se configuran como tales que poseen una consistencia preexistente a la síntesis y justamente por eso la determinación objetiva se configura como resultado de la necesaria *correspondencia* del uno con la otra. En el primer caso, Kant accedería a la comprensión de que cada uno de estos momentos no es nada sin el otro; es decir, tomados separadamente, por fuera de la relación que los constituye como tales, no son más que una abstracción sin realidad. En el segundo caso, en cambio, Kant se rendiría al entendimiento y a su obstinación de pensar la unidad como *resultado* de "elementos" pretendidos como originariamente separados, cada uno existente por sí y para sí, encerrado en su compacta y muda consistencia, antes de la intervención clarificadora de la actividad sintética.

Con el concepto de unidad originario-sintética de la apercepción y con el reconocimiento de la unidad de concepto e intuición Kant roza entonces la "razón real" (*reelle Vernunft*), el conocimiento de lo verdaderamente racional; mas por una suerte de "ternura por las cosas del mundo" termina por despreciar la síntesis racional, renunciando a la posibilidad de la genuina *Vereinigung*, pues entre términos pensados como originariamente heterogéneos, la unificación resulta "incomprensible"; se da sólo como yuxtaposición de elementos que aunque encastrados juntos mantienen toda su alteridad; tales elementos son idénticos, escribe Hegel, "como lo son el sol y la piedra con respecto al calor cuando el sol calienta la piedra" (*GuW*, 331; *FyS*, 72).[3]

[2] Sobre la individuación hegeliana de un doble modo de entender la síntesis de parte de Kant, nos permitimos remitir a Palermo (2010).
[3] "A esta unidad de la autoconciencia que es a la vez unidad objetiva, la categoría, identidad formal, a esta unidad debe sumársele, de manera incomprensible, como algo extraño no determinado mediante esa

Hegel encuentra entonces en Kant la superposición de dos conceptos diferentes de síntesis: uno especulativo y otro reflexivo. En virtud del concepto de síntesis como relación que se superpone a los términos preexistentes a ella, la filosofía kantiana será siempre dualismo; en virtud de un concepto de síntesis pensada como relación originaria, el Hegel de Jena reconoce la filosofía trascendental como genuino idealismo. Tal carácter idealista, en *Fe y saber*, no se condensa sólo en la afirmación kantiana de que "ni el concepto por sí es algo, ni lo es la intuición por sí" (*GuW*, 325-326; *FyS*, 66),[4] sino que gira también alrededor del reconocimiento de que el fenómeno es nada en sí mismo: la filosofía kantiana tiene el mérito de ser idealismo –escribe Hegel– en la medida en que reconoce que la identidad finita de concepto e intuición "en la conciencia, a la que se llama experiencia, no es tampoco un conocimiento racional" (*GuW*, 325-326; *FyS*, 66), es decir que "las cosas tal como son conocidas por el entendimiento, son sólo fenómenos, nada en sí". Lo cual, concluye Hegel, "es un muy verdadero resultado" (*GuW*, 332; *FyS*, 73), del que sin embargo Kant no habría sabido hacer tesoro, pues terminó por hacer de este lado negativo, "lo en sí", "lo positivo", de suerte que "la tarea y el contenido de esa filosofía no es el conocimiento del absoluto, sino el conocimiento de esa subjetividad, o una crítica de la capacidad de conocer" (*GuW*, 325-326; *FyS*, 66).

III.

En el capítulo kantiano de la *Enciclopedia*, Hegel retoma, si bien en un marco conceptual y sistemático más articulado y definido, la mayor parte de los tópicos presentes en la lectura de *Fe y saber*. Como ha dicho Alfredo Ferrarin: "después de *Fe y saber*, se tiene la impresión de que Hegel vuelve las más de las veces a desgano sobre los contrasentidos que ya se había tomado el trabajo de denunciar una vez y para siempre" (Ferrarin, 2016, 194). El texto enciclopédico recalca, de hecho, los núcleos temáticos del escrito de 1802. Sin embargo, el reconocimiento del idealismo kantiano y de los pernos conceptuales que lo definían en el texto de Jena resulta matizado en el

---

identidad, un *Plus* de lo empírico, y a este añadirse un B sobre una pura Yoidad se le llama experiencia; o a la adición de A a B, cuando B es puesto lo primero, actuar racionalmente" (*GuW*, 343-344; *FyS*, 85).

[4] En la *Ciencia de la lógica*, Hegel define esta expresión kantiana como "proposición esencial" (*wesentlicher Satz*) de la filosofía trascendental (*cf. WdL III*, 19; *CdL*, 518), que convive, sin embargo, con otro "lado", en virtud del cual el concepto "es considerado como algo *puramente subjetivo*, de donde la *realidad* (y con este nombre hay que entender la objetividad, pues se contrapone a la subjetividad) no puede ser *extraída*. Y en general el concepto y el elemento lógico son declarados como algo puramente *formal* que, por hacer abstracción del contenido, no contiene la verdad" (*WdL III*, 19; *CdL*, 518).

Vorbegriff de la *Enciclopedia*. Allí, como se sabe, Hegel coloca la filosofía kantiana en el marco de lo que llama "segunda posición del pensamiento frente a la objetividad", explícitamente al lado del empirismo; pues con este último la mirada trascendental comparte "la aceptación de la experiencia como *única* base del conocimiento" (*Enz.,* §40). Esta exigencia –a diferencia de lo que ocurría en *Fe y saber*– se presenta en la *Enciclopedia* como "legítima", ya que acostumbra el pensar al principio de que "lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva" (*Enz*., §38), si bien supone, al mismo tiempo, ignorancia acerca del carácter necesariamente metafísico del pensar e inconciencia respecto del uso que se hace de él.[5]

Mientras que en *Fe y saber* la filosofía kantiana se presenta como un idealismo no consecuente que cede terreno al empirismo, en el *Vorbegriff* de la *Enciclopedia* el empirismo es el carácter predominante de la filosofía crítica. De ahí que aquí no se haga mención del genuino idealismo kantiano. Es cierto que en el §45 Hegel afirma que en Kant "los conocimientos experimentales vienen declarados como no verdaderos, como *fenómenos*", superando así la conciencia común para la cual los objetos del saber se presentan como independientes y autoconsistentes en sí mismos. Pero aun cuando reconoce que en Kant el fenómeno tiene su fundamento en un "otro" y por lo tanto no tiene verdad en sí mismo –lo cual, se lee, es un "resultado muy importante de la filosofía kantiana"– el énfasis de Hegel está puesto en que ese otro, ese fundamento sobre el cual el fenómeno apoya sus pies es, en Kant, la subjetividad cognoscente; es decir, el fenómeno es tal solamente *para nosotros*. Kant reconoce el no ser absoluto del fenómeno, mas, poniendo el fundamento del mismo en el concepto declinado sólo como *yo*, termina por coagularlo en un objeto válido únicamente para ese yo, que a su vez se reduce a "sólo pensar", a algo subjetivo, arbitrario, a pura función vacía que por ello no puede hallarse como lo "íntimo" del fenómeno mismo. Justamente por esto, la exigencia de una superación de lo fenoménico se mantiene sólo como exigencia, como un *deber ser* inaccesible, que *a)* solidifica lo fenoménico y lo racional como opuestos inconciliables; *b)* condena lo racional a pura indeterminación: lo racional se resuelve solamente en negación de lo condicionado; puro incondicionado abstracto, sin ninguna

[5] El principio de que lo verdadero tiene que realizarse en la realidad efectiva y estar disponible para la percepción se contrapone "al *deber ser* con el cual se hincha [la filosofía de] la reflexión y desprestigia la realidad efectiva y el presente valiéndose de un *más allá* que no puede tener otro asiento y existencia que el entendimiento subjetivo. Tal como hace el empirismo, la filosofía sólo conoce (§ 7) lo que *es*; lo que meramente *debe* ser y por ello *no está ahí,* eso, la filosofía no lo sabe". Este reconocimiento al empirismo como pensar libre, en la medida en que se contrapone al *deber ser* de la reflexión, está ausente en *Fe y saber*, donde el empirismo es en principio ajeno a la filosofía; representa el conformarse en y con la finitud y abandonar el principio propio del filosofar, el ser de la razón en el Absoluto.

otra determinación más que la de ser una negación de lo condicionado, y, como tal, condicionado a su vez.

En la *Enciclopedia*, entonces, Hegel pone el acento no tanto en el carácter idealista del reconocimiento de la nulidad del fenómeno, sino en el carácter subjetivista de la operación kantiana, en el hecho de que la objetividad, aun cuando se la pone del lado del pensar, como universalidad y necesidad, es desclasada a objetividad subjetiva, porque es válida solamente *para nosotros* y tal que un "abismo insuperable" la separa de la cosa como es en sí misma (*cf. Enz.* §41 Z).[6] A nuestro modo de ver, este nuevo encuadre responde, en primer lugar, a un desplazamiento teórico de la reflexión hegeliana, que sólo desde la *Fenomenología* en adelante estará en condiciones de definir de manera acabada el lugar y el destino de la finitud; en segundo lugar, a una nueva configuración del tablero conceptual de la filosofía moderna, una vez que la amenaza jacobiana del nihilismo ha sido neutralizada.

Respecto de la primera cuestión, resultan elocuentes las páginas de la *Ciencia de la lógica* acerca "Del concepto en general"; Hegel condensa aquí, en pocos renglones, el movimiento de la esencia al concepto, relevando al mismo tiempo el defecto fundamental de la filosofía kantiana: en la deducción kantiana, se lee, el objeto se presenta como aquel en cuyo concepto está unificado lo múltiple de una intuición dada; es decir que "[l]a *objetividad del pensamiento* [...] aquí está expresada de modo determinado, como una identidad del concepto y la cosa, que es la *verdad*". El objeto es tal, entonces, en tanto ha sido transfigurado en objeto pensado, mas su "modificación no sólo no cambia nada en su esencialidad, sino más bien que el objeto sólo en su concepto se encuentra en su verdad, mientras en la inmediación en que está dado, es sólo *fenómeno* y *accidentalidad*" (*nur Erscheinung und Zufälligkeit*). Por otra parte, justamente en virtud del rechazo de Kant acerca de nuestra posibilidad de acceder a las cosas como son en sí mismas, "aquella verdad que consiste en la unidad del objeto y el concepto, es sólo fenómeno [*nur Erscheinung*], y esto de nuevo precisamente debido a que el contenido sería sólo lo múltiple de la intuición". Pero en el concepto la multiplicidad pensada como perteneciente a la intuición contrapuesta al concepto es superada, de suerte que en el concepto el objeto es llevado a su esencialidad no accidental; esta última, concluye Hegel, "entra así en el fenómeno", "y por eso mismo el

[6] "Al contrario, la verdadera objetividad del pensar consiste justamente en el hecho de que los pensamientos no son solamente nuestros pensamientos, sino también el *en sí* de las cosas y de la objetividad en general" (*Enz*., §41 Z; trad. nuestra). Sobre la noción de idealismo objetivo en Hegel, *cf*. Soresi (2012) y Halbig (2002).

fenómeno no es puramente algo carente de esencia, sino una manifestación de la esencia" (*WdL III*, 23-24; *CdL*, 521-522).

Como se puede notar, el término *Erscheinung* indica aquí tres grados lógicos diferentes: fenómeno es tanto impresión sensible privada de concepto –configuración en la cual, a rigor, no hay objeto sino pura *Zufälligkeit*–, como así también multiplicidad unificada bajo un concepto, con lo cual se accede a un objeto propiamente dicho. Al mismo tiempo, *Erscheinung* indica el desplegarse del objeto pensado no como ajeno u otro de la esencia sino como manifestación de la misma. En Kant encontramos, parecería decir Hegel –haciéndose eco de una ambigüedad efectivamente presente en el texto kantiano– las dos primeras nociones de *Erscheinung*: fenómeno es, en Kant, tanto "contenido dado de la percepción", como objeto en la experiencia de la naturaleza, y por ende, unidad de concepto e intuición.[7] Ahora bien, Kant accede al reconocimiento de que el fenómeno no es nada en sí, pues no se sostiene por sí mismo; pero ese otro sobre el cual el fenómeno apoya sus pies es un *yo* (=categoría) de su misma índole o estatuto; de suerte que el movimiento que se instala es el de un rebote pendular infinito del uno al otro que no es en rigor movimiento, ni menos aún desarrollo, sino la petrificación de ambos como opuestos constantemente insatisfechos. Pensado en estos términos, dice Hegel en el §131 de la *Enciclopedia*, el fenómeno es un grado muy importante de la idea lógica, que ha de ser distinguido del simple parecer (*Scheinen*), pues no está recogido en la simpleza de la esencia que es en sí, sino que se hace existencia; y la filosofía supera a la consciencia común justamente en virtud de la comprensión de este carácter de dependencia de otro del fenómeno, en virtud de la cual se dice que algo es "sólo fenómeno". Sin embargo, escribe Hegel, ha de entenderse correctamente el significado del fenómeno, que no teniendo su consistencia en sí mismo, no remite a un otro que le es ajeno, y que está más allá de él, en un límite inaccesible, sino que se explicita como el revelarse de esa esencia: en su anularse en el entero, el fenómeno es el lugar en el que la esencia se realiza; ya no como alteridad, trascendencia, sino en el

[7] Hegel se hace eco aquí de una oscilación presente en el entramado mismo del discurso kantiano, en virtud del cual el fenómeno es efectivamente sólo "objeto indeterminado de una intuición empírica" (*KrV* A 20, B 34) y por ende equivalente a intuición empírica aun no conceptualizada (*cf. KrV* A 198, B 243); pero fenómeno es al mismo tiempo objeto en tanto que aquello "en cuyo concepto está *reunido* lo múltiple de una intuición dada" (*KrV*, B 137) o los objetos pensados "según la unidad de las categorías" (*KrV* A 248-249). Esta ambigüedad corresponde a la ambivalencia kantiana según la cual los fenómenos no son más que "meras representaciones en nosotros" (*cf. KrV*, A 490-491, B 518-519; A 369).

movimiento de su ex-ponerse, que es al mismo tiempo el movimiento del perecer del fenómeno.[8]

El acceso a la filosofía implica el elevarse por encima de la conciencia común, que piensa el mundo objetivo como existencia fija e independiente; tal mundo es, en cambio, fenómeno, es decir, no es completo. Kant accedió a este nivel lógico, pero interpretó el fenómeno dentro del marco de su concepción del pensar como actividad subjetiva contrapuesta a la objetividad, con el resultado de que el conocer queda atrapado dentro del "círculo impenetrable de representaciones solamente subjetivas". Acceder a la verdadera naturaleza del fenómeno no es pensarlo como existente en sí y para sí, ni como reflejo de una esencia inaferrable que lo trasciende, sino como la instancia en la que tal esencia se realiza o se revela; mas se realiza en el movimiento en que el fenómeno depone su estaticidad, negando su realidad por fuera de su relación con el todo.

IV.

Esta adquisición, en virtud de la cual el fenómeno es *expresión* "no de algo interior, ni frente a otro, sino sólo como absoluto manifestarse por sí mismo" (*WdL II*, 375; *CdL*, 474), mide la distancia entre el Hegel maduro y el Hegel de Jena, que a pesar de las declaraciones programáticas, no logra dar cuenta del pasaje inmanente entre *Vernichtung* de la finitud y "construcción" del Absoluto: momento negativo de destrucción de las determinaciones finitas con miras al acceso al Absoluto y exposición positiva del mismo no coinciden en los primeros años de Jena, lo cual termina por trazar una imagen aun estática del Absoluto.[9] Este contexto permite al mismo tiempo dar cuenta del diferente tablero conceptual de la filosofía moderna en estos dos momentos de la reflexión hegeliana: en *Glauben und Wissen*, el blanco de Hegel está puesto sobre todo en la operación filosófica y cultural de Jacobi, que contraponiendo fe y razón,

[8] "Ser sólo fenómeno (*Erscheinung*), esta es la naturaleza propia del mundo inmediatamente objetivo, y en la medida en que nosotros lo sabemos como tal, entonces conocemos al mismo tiempo la esencia, la cual no se mantiene por detrás o más allá del fenómeno, sino que se manifiesta como esencia, justamente en cuanto depone el mundo como puro fenómeno" (§131 Z; trad. nuestra). La disolución hegeliana de lo finito, escribe Remo Bodei, no responde a un platonismo, antes bien muestra la falta de toda "ternura por las cosas" del mundo, en la medida en que es la afirmación de la prioridad del movimiento y de la mediación sobre la *stasis* de lo que reposa sobre sí mismo y de la inmediatez (*cf.* Bodei, 2014, 282ss.).

[9] Esta exterioridad se pone en evidencia, según nuestro modo de ver, en la exterioridad de lógica y metafísica; la primera como propedéutica y la segunda como filosofía *strictu sensu*. Sobre la relación lógica-metafísica en los primeros años de Jena, *cf.* Ruggiu (2010) y Palermo (2011).

advierte acerca del destino nihilista de esta última, colocando al mismo tiempo lo verdaderamente real en un más allá al que se accede solamente mediante el "salto mortale" de la fe. A la disolución del mundo en la pura fantasmagoría de la razón, Jacobi contrapone la fe inmediata en la existencia de Dios y en la realidad del mundo así como se nos presenta. Hegel, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, no intenta salvar a la filosofía de ese destino de desrealización y vaciamiento vislumbrado por Jacobi; antes bien, se apropia de tal lectura para cambiarla radicalmente de signo: esa nada que según Jacobi crece ineludiblemente dentro de la razón no es instancia de destrucción de la misma, sino condición de su realizarse como tal. En este sentido, la nulificación jacobiana de la finitud como destino ineluctable de la razón filosófica es, para Hegel, momento propedéutico y necesario del acceso de la razón a sí misma. No *Ende* sino *Anfang* de la verdadera filosofía.

Dentro de este cuadro teórico, la filosofía kantiana representa, en Jena, un pasaje fundamental, porque ella –si bien sin llevarlo a cumplimiento– ha emprendido este proceso de nulificación de la finitud, en virtud del cual le "cabe el mérito inmortal de haber hecho partir del mismo el comienzo absoluto de la filosofía en general" (*GuW*, 350; *FyS*, 93). Kant marca así el *inicio* de la verdadera filosofía, de esa "lúcida vigilia" desde la cual combatir "el sueño" jacobiano. Se trata, como se puede ver, de un Kant leído al mismo tiempo a la luz de Jacobi y contra Jacobi: a la luz de Jacobi, porque es siguiendo la idea jacobiana del apéndice del *David Hume*, según la cual los fenómenos kantianos no son sino "meras determinaciones subjetivas de la mente, completamente vacías de todo lo objetivo" y sin contacto con lo verdaderamente real (Jacobi, 1995, 445), que Hegel puede afirmar que el fenómeno kantiano es, a rigor, nada. Una nada de la cual Kant, sin embargo, tendría clara consciencia, si en la dialéctica pone la razón "por encima de esas formas de la finitud". Contra Jacobi, porque es justamente en gracia de esta nulificación que, para Hegel, Kant supera el "vulgar empirismo" de Jacobi, abriendo el camino a la realización de la genuina razón y de la verdadera filosofía. Como Jacobi, Hegel condensa en la nulificación de la finitud el idealismo kantiano; mas tal nulificación no es abismo intransitable sino instancia de acceso a la verdadera filosofía, pues la razón es la *vis* capaz de transfigurar tal *Abgrund* en *Grund*. De este acceso, que implica entonces escepticismo y destrucción de lo fenoménico, la dialéctica kantiana es expresión inacabada.[10]

[10] "La filosofía crítica –escribe Hegel en una de las tesis de habilitación para la docencia en la Universidad de Jena– carece de ideas y es una forma imperfecta de escepticismo"; en *Diss.* (127).

En la *Enciclopedia*, la sombra amenazadora del destino nihilista de la razón ha sido neutralizada. El recorrido de la *Ciencia de la lógica* ha mostrado cómo ese movimiento de *Vernichtung*, ese “irse al fondo” de la finitud, es al mismo tiempo la *génesis* del reino de la verdad y de la libertad. En este sentido, el concepto hegeliano ya no necesita ser apuntalado por la filosofía trascendental, de suerte que la misma, otrora parcial aliada contra Jacobi, puede ahora mostrar su verdadera fisionomía, la de un empirismo obstinadamente “arraigado en *este* presente” e incapaz de tomar sobre sí la “experiencia más alta” del concepto.

Bibliografía

Bodei, Remo (2014) *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino.

Bondeli, Martin (2004) “Das Verhältnis Hegels zu Kant in den frühen Jenaer Texten und seine Vorgeschichte in der Frankfurter Zeit”, en Kimmerle, Heinz (ed.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Berlin, Akademie, pp. 25-44.

Ferrarin, Alfredo (2016) *Il pensare e l’io. Hegel e la critica di Kant*, Roma, Carocci.

Halbig, Christoph (2002) *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Hegel, G. W. F. (1968) *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen*, *als Kantische*, *Jacobische*, *und Fichtesche Philosophie*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 4, Hartmut Buchner y Otto Pöggeler (eds.), Hamburg, Meiner (citado como *GuW*, seguido por el número de página; traducción española de Vicente Serrano –Hegel, 2007–).

Hegel, G. W. F. (1976) *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo (citado como *CdL*, seguido por el número de página).

Hegel, G. W. F. (1978) *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813),* en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 11, Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke (eds.), Meiner, Hamburg (citado como *WdL II*, seguido por el número de página; traducción española de Augusta y Rodolfo Mondolfo –Hegel, 1976–).

Hegel, G. W. F. (1981) *Wissenschaft der Logik II. Die subjektive Logik (1816)*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 12, Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke (eds.), Hamburg, Meiner (citado como *WdL III*, seguido por el número de página; traducción española de Augusta y Rodolfo Mondolfo –Hegel, 1976–).

Hegel, G. W. F. (1992) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830*), en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 20, Wolfgang Bonsiepen y Hans C. Lucas (eds.), Hamburg, Meiner (citado como *Enz.*, seguido por el número del apartado; traducción española de Ramón Valls Plana –Hegel, 2005–).

Hegel, G. W. F. (1998) *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 5, Manfred Baum (ed.), Hamburg, Meiner (citado como *Diss.*, seguido por el número de página).

Hegel, G. W. F. (2005) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, trad. Ramón Valls Plana.

Hegel, G. W. F. (2007) *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, trad. Vicente Serrano Martín (citado como *FyS*, seguido por el número de página).

Jacobi, Friedrich H. (2004) *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, en Jacobi, Friedrich H., *Werke*, t. 2.1., Hamburg, Meiner, pp. 9-112. (traducción española de José L. Villacañas –Jacobi, 1995–).

Jacobi, Friedrich H. (1995) *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Madrid, Biblioteca universal del círculo de lectores.

Kant, Immanuel (1903) *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781), en Kant, Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften*, t. 4, Berlin, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (ed.) (citado como *KrV* A, seguido por el número de página; traducción española de Mario Caimi –Kant 2007–).

Kant, Immanuel (1904) *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage, 1787), en Kant, Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften*, t. 3, Berlin, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (ed.) (citado como *KrV* B, seguido por el número de página; traducción española de Mario Caimi –Kant 2007–).

Kant, Immanuel (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.

Longuenesse, Béatrice (2007) *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. Nicole J. Simek.

Lugarini, Leo (1981) "La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica", en Verra, Valerio (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi, pp. 13-66.

Palermo, Sandra V. (2010*)* "La sintesi a priori nella lettura hegeliana di Kant", *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. 6, a. 89, fasc. 2, pp. 260-274.

Palermo, Sandra V. (2011) *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Milano, Mimesis.

Pippin, Robert B. (1989) *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ruggiu, Luigi (2010) *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, 2 vols., Milano, Mimesis.

Sedgwick, Sally (2012) *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford, Oxford University Press.

Soresi, Sergio (2012) *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche.

Verra, Valerio (2007) *Su Hegel*, Bologna, Il Mulino.

Hegel y Borges. El vínculo entre las letras y la filosofía.[1]

Patricia N. Sambataro Cevey (UCALP)
psambataro@cotelnet.com.ar

Mi lector notará en algunas páginas la preocupación filosófica. Fue mía desde niño... (Borges, 1974, 1081).

El pasado 2016 evocó varios aniversarios. Fue en 1806 cuando Napoleón invadió Jena, fue también ésta la fecha en la cual se produciría el célebre encuentro entre el ilustre general francés y el mayor filósofo del devenir de la historia. Ese mismo año el filósofo había terminado de escribir su célebre *Fenomenología del Espíritu*. A doscientos diez años del éxodo de Hegel de Jena, el alcance de su pensamiento y de su obra ha abierto surcos impredecibles. Rememorando también los treinta años de la partida de Jorge Luis Borges de esta vida, el presente trabajo busca poner de manifiesto a la luz de la metafísica el vínculo entre las letras y la filosofía en ambas figuras significativas.

1º. La filosofía del idealismo moderno en la obra de Jorge Luis Borges

Muchos han sido los puntos de vista acerca del vínculo de Borges con la filosofía idealista de la modernidad. Botero Camacho posee la singularidad de objetar el parecer por el cual "para muchos el hecho de que se mencionen ciertos filósofos, ciertas doctrinas, ciertas religiones o ciertas maneras de interpretar el mundo en sus cuentos, es sinónimo de su creencia [la de Borges] en dichas posturas" (2005, 13). El estudioso ha sostenido que, precisamente, "de significar algo, [...] sería todo lo contrario" (2005, 13); ya que "los cuentos fantásticos no implican su visión del mundo" (2005, 13), pues perfectamente "un autor [que] cree en Dios, puede escribir un cuento [...] ateo" (2005,

[1] El presente trabajo ha sido escrito en el marco del proyecto de investigación *El creador de cara al Creador. El quiebre de la filosofía del idealismo moderno en la obra de Jorge Luis Borges*, Universidad Católica de La Plata, Argentina. Una versión sintética del mismo fue leída por la autora en homenaje a Jorge Luis Borges con motivo del trigésimo aniversario de su deceso, en el *XLI Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana: La Literatura Latinoamericana. Escrituras Locales en Contextos Globales*, organizado por el *ILLI*, Jena, Alemania, 19 al 22 de julio de 2016.

14).

Así, en cuanto al idealismo moderno, justo en el párrafo final de *Nueva refutación del tiempo* y antes de iniciar su reflexión *Sobre los clásicos*, leemos en Borges: "Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos" (1974, 771). El escritor argentino continúa reflexionando: "Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro" (1974, 771). Un punto de encuentro parece haber hallado Borges, a propósito de Swedenborg, entre la teología protestante de Hegel y la mitología tibetana: "En el principio era la Vacuidad, un inmenso vacío sin causa y sin fin" (Quingles, 2009, 27). Difícilmente en dichas apreciaciones cíclicas, como también en el idealismo moderno, el destino del ser finito podría ser calificado, tal como lo concibe Borges, de "irreversible" y "de hierro".

Más bien, el idealismo riguroso como el de Hegel, se define a sí mismo por todo lo contrario. Se lee en el propio autor de Stuttgart: "El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto, no reconocer lo finito como un verdadero existente"[2] (Hegel, 1969a, 172). El escritor de lengua hispana prosigue diciendo: "El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego" (Borges, 1974, 771). Si bien el hombre posee condición carnal y efímera, ello no lo es todo; el espíritu que anima la condición carnal y efímera en Borges se subleva de un modo personal a la sola idea de pensarse arrollado por un devenir tan universal como abstracto. Frente a las suposiciones ilusorias del idealismo moderno y con la característica ironía borgeana, cierra finalmente el autor argentino el texto del mencionado cuento con una afirmación que pretende ser final respuesta suya al tema y la cual denota además una expresión cargada no de idealismo moderno sino más bien de realismo clásico: "El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges" (1974, 771).

Es significativo que, luego de estas últimas palabras suyas, el escritor añade un par de versos de Johann Scheffler, que coloca en bastardilla y en la propia lengua original germana como queriendo mantener cierto velo sobre un pensamiento suyo último: "*Amigo, es suficiente. Si acaso quieras leer más, / Entonces ve y no sólo busca*

[2] "Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen".

por ti mismo la letra sino también la esencia misma [de las cosas]"[3] (Borges, 1974, 771). El citado poema, que lleva por título *El Peregrino Querubínico*,[4] ha sido considerado por algunos críticos como la obra más importante de la mística europea del siglo XVII. Su autor, proveniente de una familia luterana, había adoptado el nombre de Angelus Silesius al abrazar la fe católica, ingresado en la orden de los frailes menores y ordenándose luego sacerdote.

Adopta Borges aquí y unida a la lengua germana, una actitud realista, es decir, no racionalista. Los principales temas metafísicos no se dirimen con la sola erudición libresca. La sola búsqueda de fuentes o documentos escritos no basta: "*ve y no sólo busca [...] la letra*". Para quien experimentara sed de algo más, Borges acerca por medio de la pluma de Silesius una delicada y confiada invitación a buscar la verdad misma en su forma real: "*ve y [...] busca [...] también la esencia [de las cosas]*". Para el idealismo moderno, en cambio, y tal como lo es para Hegel, en tanto que ilusorio, el mundo sería también "lo inesencial"[5] (Hegel, 1969b, 23).

2º. Las referencias a Hegel en la obra de Borges

La primera alusión a Hegel que encontramos en la obra del escritor argentino, se halla en el volumen que sucedió a *Cuadernos de San Martín* y fuera titulado *Evaristo Carriego*. En dicho texto Borges alude a la identidad nacional y agudamente advierte que lo opuesto de la misma se halla en la filosofía de Hegel: "el argentino es un individuo, no un ciudadano. Aforismos como el de Hegel 'El Estado es la realidad de la idea moral' le parecen bromas siniestras" (Borges, 1974, 162). En una nota a pie de página agrega: "El Estado es impersonal; el argentino sólo concibe una relación personal. Por eso, para él, robar dineros públicos no es un crimen. Compruebo un hecho, no lo justifico o disculpo" (Borges, 1974, 162).

El párrafo concluye con la evocación de un hecho narrativo que Borges considera emblemático de la modalidad de ser de sus compatriotas. Se refiere a la "noche de la literatura argentina: esa desesperada noche en la que un sargento de la policía rural gritó que no iba a consentir el delito de que se matara a un valiente y se puso a pelear en contra sus soldados, junto al desertor Martín Fierro" (1974, 163). Así,

[3] "*Freund, es ist auch genug. lm Fall du mehr willst lesen, / So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen [der Dinge]*".
[4] *Cherubinischer Wandersmann.*
[5] "das Unwesentliche".

será la rebeldía de Cruz aquella que Borges dejará plasmada definitivamente en la modalidad del "argentino, para quien la amistad es una pasión y la policía una *maffia*" (1974, 658). Si bien "nuestro pasado militar es copioso, [...] lo indiscutible es que el argentino, en trance de pensarse valiente, no se identifica con él" (1974, 162). De este modo, "el argentino hallaría su símbolo en el gaucho y no en el militar, porque el valor cifrado en aquél por las tradiciones orales no está al servicio de una causa y es puro. Así el gaucho y el compadre son imaginados como rebeldes" (1974, 162), porque indómita es la esencia del ser nacional.

En publicaciones posteriores, Borges volverá a hacer alguna que otra mención de Hegel. En *Otras inquisiciones* el filósofo germano será citado en más de una ocasión. Nos centraremos en la última alusión, aquella en la cual Borges encara de plano el idealismo: "De las muchas doctrinas que la historia de la filosofía registra, tal vez el idealismo es la más antigua y la más divulgada. La observación es de Carlyle (*Novalis,* 1829)" (Borges, 1974, 766). A la citada aseveración de Carlyle, el escritor argentino asocia una apreciación totalmente suya: "El idealismo es tan antiguo como la inquietud metafísica: su apologista más agudo, George Berkeley" (Borges, 1974, 766). No ha sido casual que el propio Hegel reconociera en Berkeley a su precedente y definiera toda la filosofía del obispo anglicano como aquel "idealismo, ante el cual desaparece toda realidad exterior" (Hegel, 1955, 370). Coincide aquí la apreciación de Borges con la del filósofo germano, pues también para Hegel "la forma del escepticismo [inglés], hace que sea *idealismo*"[6] (Hegel, 1836, 488).

La filosofía idealista inglesa y escéptica fue leída por Borges antes que la germana. La herencia paterna anglicana unida a la larga docencia de Macedonio Fernández posibilitaron al escritor argentino el haber captado *ab intra* tanto el contenido como el alcance profundo del idealismo, particularmente también el de Hegel, el cual, con singular maestría literaria, acierta Borges referirnos en su obra.

3º. La crítica filosófica al idealismo de Hegel en la obra de Borges

Es en *Otras inquisiciones*, y "dentro del infinito censo" (Borges, 1974, 766) que pudiera hacerse del idealismo, donde Borges enuncia tres formas a su juicio principales: "los platónicos, [...] los teólogos, [...] los monistas" (1974, 766). Para el escritor

[6] "der [Englisch] Skeptizismus die Form, *Idealismus* zu sein".

argentino, Hegel pertenece al tercer grupo, precisamente el de aquellos "que hacen del universo un ocioso adjetivo de lo Absoluto (Bradley, Hegel, Parménides)" (Borges, 1974, 766). Nuevamente precede la enunciación borgeana un filósofo inglés, Bradley, uno de los mejores discípulos de Hegel en Inglaterra.[7] Borges revela en este texto no sólo la acertada captación de la temática metafísica, sino también la honda agudeza y perspicacia propias del crítico filosófico. Al haber colocado a Hegel dentro de los pensadores monistas, nuestro autor ha dicho mucho; fiel heredero del panteísmo de Spinoza, para Hegel no existe más que una única sustancia. Así, en su *Ciencia de la Lógica* se lee: "la consecuencia necesaria que la determinación es negación, es la *unidad de la sustancia spinoziana* – o sea que la sustancia es sólo una"[8] (Hegel, 1969a, 121).

El modo poético de Borges nos acerca de inmediato la apreciación justa con respecto a la condición del universo. Allí donde el filósofo hubiese hablado de "accidente", el poeta prefiere emplear el término "adjetivo". Para Borges, en el monismo de Hegel el universo adjetiva un único sustantivo: lo Absoluto; y lo adjetiva, además, de un modo "ocioso". Dentro del idealismo moderno, la ociosidad de la finitud nos permite percibir el matiz metafísico de la vanidad que la torna innecesaria. En el libro que Beiser publica sobre Hegel se lee: "él [Hegel] terminó como Spinoza, condenando la finitud como una ilusión"[9] (2005, 77). Así, para el autor de Stuttgart, la esencia de lo particular es la apariencia: "es [...] el ser apariencia, la propia verdad de la existencia"[10] (Hegel, 1969b, 148). Años más tarde, el poeta argentino volvería sobre dicha idea y habría de verbalizarla diciendo: "*el visible universo era una ilusión*" (Borges, 1974, 432).

A la par de sutiles apreciaciones como éstas, el influjo del pensamiento de Macedonio Fernández habría hecho posible que, en forma análoga a lo que ocurre con la obra de Hegel, en los verdaderos "laberintos verbales" (Di Gerónimo, 2005-2006) que hallamos en la obra borgeana, y dentro de los cuales resulta ser muy habitual que el desprevenido lector contemporáneo se desoriente para quedar finalmente extraviado, el escritor argentino incorporara en la crítica también significativos aspectos propios de

[7] Francis Herbert Bradley (1846-1924). En 1893 aparece su obra *Appearance and Reality* que ponía de manifiesto la profunda filiación que existe entre el idealismo y el pragmatismo o la también llamada *filosofía de la acción*. Al igual que Hume, Bradley en el fondo era escéptico. El mencionado libro de Bradley no sólo tendría un amplio eco en Inglaterra sino también en los Estados Unidos.
[8] "daß die Bestimmtheit Negation ist, ist *die Einheit der Spinozistischen Substanz* – oder daß nur eine Substanziat – die notwendige Konsequenz".
[9] "he [Hegel] ended, like Spinoza, condemning finitude as an illusion".
[10] "ist [...] Erscheinung zu sein, die eigene Wahrheit der Existenz".

una dialéctica expresiva que históricamente habría sido gestada a partir de la particular modalidad hegeliana del discurso.

Conclusión

Tanto el pensamiento metafísico de Hegel como la esencia misma del idealismo alemán fueron comprendidos por Borges a través de sus primeras lecturas de los idealistas ingleses y, particularmente, de Berkeley. En tal caso, el escritor rioplatense se vio privilegiado por haber transitado los mismos pasos en la huella de una importante vía de influencia filosófica. El escepticismo del moderno idealismo británico sin duda ha marcado una ruta que ha sido decisiva para el moderno idealismo alemán. En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* el propio Hegel reconoce dicha filiación.

La pluma del literato rioplatense revela además, con respecto al idealismo de Hegel, rasgos de la reflexión propios de la crítica filosófica. Borges no sólo manifiesta su valoración por la metafísica, sino que también piensa los temas de la filosofía con cabeza metafísica. El escritor advierte, desde el comienzo de su obra, que en la filosofía de Hegel una inevitable precariedad asiste al ser finito. Testigo de un mundo en constante cambio la crítica borgeana se torna actual, anticipando de dicho modo en sus letras singulares parámetros del siglo XXI.

Coinciden asimismo Hegel y Borges en haber escrito para un lector desprevenido que difícilmente podría captar el mensaje último de sus frases. Fiel discípulo de Macedonio Fernández, muy hábilmente Borges también ha incorporado en su modalidad expresiva significativos aspectos de la moderna dialéctica empleada por Hegel en el discurso. Se ha valido de dicho recurso estilístico para acercarnos su fina crítica al idealismo.

Bibliografía

Beiser, Frederick (2005) *Hegel*, New York/London, Routledge.

Borges, Jorge L. (1974) *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé.

_______ (1999) *Autobiografía*, Buenos Aires, El Ateneo.

Botero Camacho, Manuel J. (2005) *Refutación literaria del idealismo filosófico. Borges y el desenmascaramiento de los filósofos de las ideas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Di Gerónimo, Miriam (2005-2006) "Laberintos verbales de autoficción y metaficción en Borges y Cortázar", *Cuadernos del Centro Interdisciplinario de Literatura Hispanoamericana (CILHA)*, 7/8, pp. 91-105.

Hegel, Georg W. F. (1836) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 3, Berlin, Duncker und Humblot.

_______ (1955) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. 3., México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces.

_______ (1969a) *Wissenschaft der Logik*, t. 1, Frankfurt, Suhrkamp.

_______ (1969b) *Wissenschaft der Logik*, t. 2, Frankfurt, Suhrkamp.

Quingles, Jordi (ed.) (2009) *Cuentos populares tibetanos*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta.

RESEÑAS SOBRE HEGEL EN LAS ACTAS DEL 5º SIMPOSIO DE FILOSOFÍA MODERNA, ROSARIO 2019

ANTONIO G. MICHOU

Del arte y la vida: una comparación entre los periodos de Jena en Schelling y Hegel

PÁGINAS 285-291

HERNÁN SERRATI

La relevancia del concepto de Amor en la transición del concepto de Positividad al de Destino en los escritos juveniles de Hegel sobre el cristianismo

PÁGINAS 340-348

NORBERTO MIGUEL VELAZQUEZ

Hegel, Lacan, Hegel

PÁGINAS 368-372

Estado de naturaleza y lucha por el reconocimiento
Una re-visión crítica de la dialéctica del amo y el esclavo en el pensamiento de Hegel

Daniel Brauer (UBA – CONICET)
danielbrauer@fibertel.com.ar

El breve capítulo A de la sección IV de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel que tiene por título "Autonomía y dependencia de la Autoconciencia; dominación y servidumbre" es sin duda a pesar de su complejidad y las dificultades de lectura que ofrece, uno de los textos más conocidos de su sistema filosófico y que mayor influencia ha tenido no sólo para la comprensión de la obra en que se encuentra y de su filosofía en general, sino también por la serie de ideas que ha inspirado a lo largo de su múltiple recepción entre sus críticos, comentaristas y partidarios.

La brevedad del texto contrasta con la inmensa bibliografía secundaria que ha generado y que va desde la propuesta de una nueva exégesis hasta los diversos intentos de su actualización e instrumentación en el debate político contemporáneo. Basta mencionar las variaciones de motivos del capítulo mencionado en la obra de autores como Karl Marx, Alexander Kojève, Jean Paul Sartre, Franz Fanon, Charles Taylor, Ludwig Siep, Axel Honneth, Judith Butler y Paul Ricoeur (Ricoeur, 2004). Como en muchos otros casos, este texto debe su fertilidad no sólo por lo que se comprende de la exposición, sino también porque contiene una serie de aspectos oscuros que invitan a la reflexión, pero que han generado también una serie de malentendidos.

En lo que sigue me limitaré a comentar algunos aspectos del concepto de reconocimiento tal como opera en la sección "Autoconciencia" de la *Fenomenología del Espíritu* [en adelante: PhG] (Hegel, 1972, 145-155).

El concepto de autoconciencia ha estado en los últimos años en el centro de una serie de debates, particularmente en el ámbito de la filosofía analítica y continúa siendo objeto de controversias[1] acerca de las cuales no podemos ocuparnos aquí (Smith, Joel

[1] La interpretación hipercrítica de la noción de autoconciencia en Hegel por parte de Ernst Tugendhat (Tugendhat, 1979, 293-357) de la que en todo caso puede decirse que contribuye poco a la comprensión

2020). Pero difícilmente encontremos allí un concepto que dé cuenta del uso que Hegel hace de la noción de autoconciencia en el capítulo que analizaremos,[2] si bien ella tiene antecedentes en Fichte [(Frank, 1991), (Arrese, 2019, 116ss), (Damiani, 2018, 47ss)]

En el tratamiento hegeliano del concepto resulta particularmente original la ruptura con una perspectiva puramente introspectiva que sitúa a la autoconciencia como una modalidad más amplia del sujeto viviente. Así, cuando sentimos un dolor o una pasión, no podemos dejar de ser conscientes de modo inmediato de que somos nosotros los que las sentimos, sin necesidad de una toma de conciencia ulterior. Lo mismo sucede cuando actuamos.

A ello debe añadirse una forma de conciencia indirecta, que resulta central en los parágrafos del capítulo, que tampoco es el resultado de algo así como una meta-conciencia, sino que surge como el efecto de la comprensión retrospectiva de los resultados a que conducen las propias acciones. Es en ellos que tomamos conciencia tanto de lo que realmente hemos hecho, como de ser los sujetos que generaron esas acciones. Lo que solemos denominar autoconciencia ya está presente en lo que Hegel llama "conciencia", puesto que esta diferencia "algo *de sí* con lo que al mismo tiempo se relaciona" [(Brauer, 2014, 85-95), el subrayado es mío]. La conciencia tal como Hegel la presenta en la PhG existe de modo procesual como un constante examinarse a sí misma, de modo que desde el comienzo es en ese sentido consciente de sí.

Mientras que la noción de autoconciencia en el capítulo aquí en cuestión, empieza por una indagación del yo=yo en alusión a su tratamiento en la filosofía de Fichte, en los parágrafos siguientes pasa a analizar conceptos tales como el de "apetencia" (*Begierde*) y como veremos, entre otros "lucha" (*Kampf*), reconocimiento (*Anerkennung*), etc., es decir nociones que tienen que ver con el campo de la acción y de la intersubjetividad. Podemos sostener entonces que la transición de la sección "conciencia" a la de la "autoconciencia" es una transición de lo que en la tradición filosófica se llama filosofía teórica a la filosofía práctica. Hegel establece de esta manera una concepción original de la noción de autoconciencia.[3]

---

del texto aquí en cuestión, contrasta completamente – para mantenernos en el marco de la tradición analítica- con las más recientes de Robert Brandom (Brandom, 2007) y la de R. Pippin (Pippin, 2011).

[2] Para las versiones anteriores a la PHG de la noción de reconocimiento véase Rendón (2007).

[3] Acerca del uso idiosincrático de la noción de autoconciencia en Hegel me ha llamado la atención hace muchos años una conferencia de Walter Schultz en el marco de un congreso Hegel de Stuttgart de fines de los 70 a cuya publicación no tengo acceso en este momento.

Cuando actuamos no podemos dejar de percibir de alguna manera más o menos clara y por cierto difícil de definir, que somos nosotros mismos los que ejercemos la acción y esto es lo que hace, dicho sea de paso, que desde un punto de vista jurídico seamos sujetos imputables.

A diferencia del sujeto cartesiano nos enfrentamos a un sujeto biológico, que tiene un cuerpo y necesidades, y que por lo tanto interactúa con la naturaleza. Tanto externa como propia y además, por supuesto, frente a la presencia de otros, de modo que el "yo" es tematizado no solamente como sujeto del conocimiento sino también como un "poder" (*Macht*). Se trata de una capacidad de modificar o de transformar el entorno que aparece en estos textos bajo el nombre genérico de "negación" (*Negation*).

El enraizamiento del individuo en su cuerpo y entorno biológico puede percibirse ya en la temática que Hegel denomina con la palabra alemana "*Begierde*" que Kojève y muchas traducciones vierten por "deseo", aunque prefiero en adelante el término utilizado por la versión en español de W. Roces "apetencia" (Hegel, 1966, 108).[4]

Es que la apetencia no se da sin una forma de conciencia, nuevamente tanto de su posible objeto como del hecho ineludible de que somos nosotros mismos el sujeto de lo que nos urge conseguir.

En la contemplación somos pasivos frente al mundo exterior pero frente a nuestras necesidades debemos hacer algo. El carácter "negativo" de la actitud práctica tal como la concibe Hegel puede documentarse en numerosos textos anteriores y posteriores (Riedel, 1965, 90-120).

En la conciencia de la "apetencia" el sujeto descubre además que no es un ser completo, que necesita algo que está fuera de él en el mundo. El deseo está asociado aquí a dos formas de experiencia íntimamente relacionadas, tanto al "goce" (*Genuß*) como a la menesterosidad y al carácter no autosuficiente de la existencia.

Recordemos que es la noción de "experiencia" (*Erfahrung*) la que constituye el hilo conductor principal de toda la obra. Precisamente esta compleja noción de

[4] El término "deseo" a mi juicio resulta inadecuado, ya que esta palabra tanto en español como en francés forma parte de una constelación semántica diferente a la que tiene en alemán la palabra "*Begierde*". "Deseo" tiene en nuestro idioma un matiz de arbitrariedad (por ej. alguien desea comprar un modelo determinado de teléfono celular), mientras que la palabra alemana alude a algo más compulsivo e instintivo. La vieja traducción de W. Roces utiliza el vocablo "apetencia" que resulta a mi juicio más adecuada a falta de un término mejor.

experiencia, que presupone la revolución copernicana en filosofía operada por Kant, presenta una serie de rasgos originales entre los que se cuentan el constituir algo así como un viaje de descubrimiento y por lo tanto un elemento sorpresa.

La idea es que en su propia acción el individuo descubre rasgos de sí mismo que no conocía y que no podía conocer previo a ella. No es mediante la mera introspección, sino en la reflexión acerca del curso y los resultados de su acción en el mundo que la conciencia se explora a sí misma. En este camino de descubrimiento la conciencia no consiste en la mera constatación de un modo de ser, sino en un proceso de aprendizaje en el que se modifica secuencialmente la comprensión que tiene de sí misma.

Nos limitaremos en lo que sigue a comentar los rasgos principales del apartado A que tiene por título "Autonomía y dependencia de la autoconciencia; señorío y servidumbre".[5] Se trata de alrededor de unas diez páginas acerca de las cuales contamos hoy con más comentarios, críticas y exégesis que de ningún otro capítulo de la obra y seguramente es el que mayor repercusión ha tenido particularmente en el siglo XX a partir principalmente de la interpretación de Kojève que lo ha tomado como la "figura" (*Gestalt*) central que preside la argumentación del libro (Kojève, 1947, 11ss).

En este capítulo de la sección Autoconciencia Hegel aborda un tema clave de la tradición de la filosofía política de la Modernidad. Me refiero al llamado pasaje del "estado de naturaleza" al "estado social". El planteo está relacionado estrechamente con una lectura de la obra de Hobbes, que sabemos Hegel conocía al menos desde comienzos de su época de Jena. El trabajo de Ludwig Siep acerca de la recepción y confrontación de Hegel con Hobbes en esos años resulta imprescindible para la reconstrucción histórico-filosófica del texto (Siep, 2011, 31ss).

La versión que Hegel ofrece en este capítulo acerca de la "lucha" por "el reconocimiento" es muy diferente a la que aparece en esbozos y obras anteriores. Su tema central gira en torno a conceptos precisamente como "lucha" (*Kampf*), "temor" (*Furcht*) ante la muerte violenta por parte de otro, además del contexto materialista del planteo de un sujeto que tiene un cuerpo y por lo tanto apetencias (*Begierde*), etc. Todo

[5] Una aclaración terminológica: la palabra alemana "Knechtschaft" remite etimológicamente a la noción de siervo y servidumbre, con lo cual da la impresión que Hegel se estaría refiriendo más al siervo de la gleba que al esclavo antiguo o a la esclavitud colonial moderna. Sin embargo, su uso aquí es más bien genérico y se refiere a la esclavitud, de modo que la usual traducción de la dialéctica del "amo y el esclavo" resulta correcta. Se debe tener en cuenta que en la época la palabra "Knecht" era entendida como sinónimo de "Sklave" y así aparece también en Kant. Así por ej. la traducción alemana de la *Política* de Aristóteles de la época, me refiero a la versión de Christian Garve (1799), traduce el apartado 3 del libro I (1254 a) acerca del "amo y esclavo" por "Herr und Knecht", p. 14.

parece indicar que nos enfrentamos a una nueva apropiación de los textos hobbesianos desde la perspectiva esta vez de una reelaboración de la noción fichteana de "reconocimiento" (*Anerkennung*). Si bien es cierto que Hegel lleva a cabo en el capítulo una crítica implícita a la concepción de Hobbes de la transición del "estado de naturaleza" al "estado social", también lo es, que aquí el escenario es totalmente hobbessiano y que Hegel está más cercano a Hobbes de lo que su crítica al contractualismo del último parece suponer y esto, tanto por el planteo – que comparte con Kant – de una natural hostilidad en el estado de naturaleza, como por el hecho de que – si bien no aparece aquí el modelo del contrato –hay sin embargo *un pacto o acuerdo* que asigna a cada uno su papel.

Desde el comienzo del texto hace su aparición la noción de reconocimiento que ha cobrado una amplia y renovada repercusión más allá de las mencionadas lecciones de Kojève, a partir principalmente de las interpretaciones de Siep (Siep, 1979, 36-131) y de su actualización por parte de Honneth (Honneth, 1994, 20-109).[6] "La autoconciencia es *en* y *para si* en la medida y por el hecho de que es en sí y para sí para otro; es decir, sólo como algo reconocido" (PhG, 145).[7]

La palabra castellana "reconocer" puede significar en efecto: (1) identificar algo como algo (p. ej. reconozco un amigo en una multitud), revistiendo un sentido cognitivo y descriptivo. Con esa acepción puede traducirse también la palabra alemana "*Erkennen*", pero "*Anerkennen*" además tiene (2) un sentido normativo (por ej. reconozco que Ana ha logrado sus objetivos o reconozco que Pedro es un gran médico), en este caso la palabra no solamente se refiere a algo y a alguien, sino que lo califica de acuerdo a ciertos valores. Es con esta acepción que puede traducirse la palabra alemana "*Anerkennen*". Este segundo sentido presupone al primero, puesto que para re-conocer es previamente necesario haber conocido y haber identificado aquello a que se atribuye un valor.

Reconocer, en el primer sentido, remite a objetos en el mundo. En el segundo sentido está dirigido a otros sujetos. La sección de la PhG llamada conciencia trata principalmente de la relación sujeto-mundo y contiene ya un saber introspectivo o reflexivo que comúnmente asociamos a una forma de autoconciencia (Brauer, 2014, 88-

[6] En este último caso la exégesis de la concepción del reconocimiento en Hegel ha inspirado al autor para el desarrollo de una teoría social emancipatoria alternativa a el marxismo clásico, tal como se muestra en sus numerosas publicaciones y el debate que han suscitado, pero a las que no me referiré en este contexto.
[7] La traducción de las citas de los textos de Hegel es del autor (D. B.).

90). Por el contrario, la sección llamada por Hegel autoconciencia concierne a formas de interacción con el mundo circundante y en el capítulo que nos ocupa principalmente a relaciones intersubjetivas.

Ahora bien, ¿de qué tipo de acción se trata cuando hablamos de “reconocimiento” en el segundo sentido? Aquí a su vez podemos distinguir dos modalidades. La primera (2a) implica un “reconocimiento” simétrico y recíproco, por ej. saludar. La segunda (2b) una relación asimétrica pero que implica cierta reciprocidad, como en la relación alumno-profesor o médico-paciente. Esa reciprocidad está vinculada a la expectativa de realización de determinadas acciones. Cuando esto no tiene lugar, la relación de reconocimiento se ve amenazada. El espectro de acciones de este tipo es muy amplio, desde por ej. preguntar, invitar, desafiar, etc. Ellas implican siempre cierto riesgo. Son acciones sociales cuyo desenlace no depende sólo de la conducta individual sino también de la reacción del otro o de los otros.

Otro de los sentidos (3) presupuesto en la noción de reconocimiento es cierta sensación de co-pertenencia a un ámbito común y por lo tanto la explícita o implícita exclusión de otras personas. Cabe preguntarse entonces hasta qué punto el reconocimiento *per se* implica normas universales, dado que también el capo de la mafia quiere ser reconocido como tal y esto tanto por sus subordinados, por otros mafiosos como en cierto modo también por los demás (aunque no por cierto por la policía).

En el marco de formas de Estado organizadas las acciones sociales están regladas. Así por ej. asistir a un espectáculo, comprar o vender, pasar un control aduanero son acciones que se ejercen contando con expectativas codificadas socialmente acerca de la respuesta por parte de quienes participan en ellas. Esto se ve claramente en el caso de las transgresiones cuando las reglas en cuestión están establecidas por la ley vigente y el no atenerse a ellas genera sanciones o el considerar a la acción-respuesta como “anormal” o “perturbada”. Otras incluso en el marco de la vida social suponen respuestas abiertas e incertidumbre, un ejemplo paradigmático es el amor o la amistad y en la medida en que su consumación implica al menos una pretensión de reciprocidad – y de hecho Hegel ha tomado en otros escritos anteriores y posteriores a relaciones libidinales como formas de reconocimiento.

Pero en la PhG se parte precisamente de un reconocimiento asimétrico.

Ante todo, también una "lucha" es paradójicamente una forma de acción social que implica cierta reciprocidad ya que el otro u otra puede desistir de la misma.

Hegel comparte con Hobbes la idea de que lo que puede caracterizarse como "estado de naturaleza" no corresponde a una fase histórica real, sino a una ficción que puede inferirse de la situación del individuo aislado, cuando los lazos sociales no están presentes, se encuentran deteriorados o destruidos y queda librado o expuesto a su propia suerte.

A lo largo del capítulo Hegel habla de "la" autoconciencia y también de "las" autoconciencias. A lo que asistimos es a una puesta en escena de dos instancias de la vida psíquica que para Hegel – como ha mostrado ya en los 60 Georg Amstrong Kelly – definen a la "persona" repartidas entre dos personajes que sólo desempeñan en sus papeles en forma parcial los rasgos constitutivos de una conciencia de sí plena (Kelly, 1973, 193ss).[8]

Ante todo, debemos preguntarnos cuál es el detonante del conflicto que se presenta como una experiencia que transforma el modo en que la propia conciencia se entiende a sí misma. Kojève habla aquí de una lucha por puro "prestigio", una noción cercana a la del "honor" que también aparece como uno de los motivos de la lucha en Hobbes, pero tanto la noción de prestigio como la de honor presuponen un contexto social o cultural en el cual aquellas acciones consideradas dignas de admiración o que puedan lesionar la consideración de las personas están codificadas en forma menos o más explícita. Lo que otorga prestigio u honor no son los mismos actos en todas las culturas y además presuponen un tercero o terceros que califican de meritoria o reprobable la acción. Si seguimos ese criterio, quién luego aparecerá en el papel de amo no buscaría tanto ser reconocido por el esclavo, sino por sus pares ante los cuales ser poseedor de esclavos puede otorgarle mayor "prestigio". La lectura por parte de Kojève no es, por lo tanto, suficientemente "antropogénica" ya que la noción de prestigio presupone reglas sociales.

Pero en el texto no aparece ningún motivo desencadenante de la confrontación a muerte, ni una ofensa, ni una lesión, o una defensa preventiva. La sola presencia del otro se vuelve un desafío a un modo de existencia de un sujeto que ve amenazado y limitado su poder que se presenta como avasallador.

[8] Esta línea de interpretación que ve en el capítulo la escenificación de dos instancias internas a la autoconciencia entre el imperativo de las normas y el sujeto de las inclinaciones puede reconocerse también en McDowell (McDowel, 2006, 33ss)

El motivo no tiene importancia y es arbitrario (por ej. me puede molestar simplemente el modo en que alguien me mira). Lo que está en cuestión es la *experiencia de arriesgar la vida*. El hombre es presentado como el único ser biológico capaz de suicidarse. Lo cual probaría que la vida no es el horizonte último para la acción humana. Más aún asumir el riesgo de perder la vida es para Hegel una condición necesaria (aunque no suficiente) de la autonomía. En efecto, quien está dispuesto a morir no puede ser forzado o sometido. Aquí resuena la *parole* de la cercana y reciente Revolución en Francia que se ha convertido en consigna universal: "libertad o muerte".

No se tiene en cuenta en el planteo ninguna consideración casuística, por llamarla de alguna manera, en el sentido que midiendo las circunstancias del combate y las fuerzas en juego uno de los contrincantes pueda renunciar a su independencia de modo provisorio hasta encontrar una oportunidad más conveniente. El planteo es aquí a todo o nada.

A pesar de la crítica de Hegel al contractualismo en sus diferentes versiones como pacto fundacional del Estado soberano nos encontramos en estos parágrafos con cierta forma de servidumbre voluntaria que recuerda al planteo de La Boétie (La Boétie, 2014),[9] por paradójico que resulte. Como es sabido, para Hegel los teóricos del Derecho Natural se habrían servido ilegítimamente de la figura del contrato para pensar la transición hacia el estado social, puesto que este es un instrumento propio de la sociedad civil o burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), de acuerdo a su terminología posterior, que presupone una autoridad para hacer cumplir lo estipulado y además instituciones constituidas. Sin embargo, uno de ambos contendientes decide preferir la vida incluso ante la perspectiva del sometimiento y esto es presentado como una decisión "libre".

En todo caso, se trata de un acto voluntario puesto que la alternativa de aceptar la muerte posible queda abierta. Esta determinación puede deberse aparentemente a distintas razones. Por un lado, la cobardía ante la posibilidad de perder la vida, pero también la toma de conciencia de que – tal como se expresa Hegel en el texto: "la vida se presenta como la posición (*Position*) *natural* de la conciencia" (Hegel, 1972, 149). El argumento parece ser que la vida es otra de las condiciones necesarias (aunque no suficientes) de la libertad o de la conciencia en general. Una tercera razón, que no aparece en estos parágrafos, pero sobre la que cabría especular en concordancia con el

[9] El original es de 1574. Si bien Hegel no lo cita es muy probable que lo haya conocido ya que había traducciones alemanas de la época.

espíritu del capítulo, tiene que ver con lo que podríamos llamar cierta secreta sabiduría del esclavo que se vuelve por cierto en su contra, a saber, que matar al otro es matar una parte sí mismo o algo que le es consustancial, su propio ser para el otro. Esto resulta por cierto algo extraño en este contexto, pero se ve más claro en las formas de reconocimiento que he llamado libidinales de otras versiones.

Detengámonos aquí nuevamente en la noción misma de reconocimiento que Kojève traduce con su célebre y provocativa fórmula "el deseo del deseo", que le permite a su vez a su autor pensar la transición del reino animal (del deseo) a lo propiamente humano. Cabe señalar aquí que esta caracterización resulta muy poco apropiada para caracterizar la lucha entre individuos enfrentados a muerte en "estado de naturaleza". Ni el amo desea ser deseado por quien devendrá su siervo (alguien a quien en el fondo desprecia) ni éste desea que el amo lo desee, salvo en el sentido quizás de que "reconozca" las bondades de su desempeño. Lo que está en juego en este texto no es el "deseo del deseo", sino la superación del mismo, aunque no por cierto renunciando por completo a él, como aparecerá provisionalmente en el capítulo siguiente desde una perspectiva estoica. En todo caso, la noción de autonomía que empieza a esbozarse aquí supone un espacio social en el que el individuo pueda ir más allá de su dependencia natural.

Con todo, lo que Hegel establece aquí como experiencia no es la lucha en sí, sino algo implícito en ella, es decir el poner la vida en riesgo. No la idea sino la práctica del riesgo mortal, como en el juego de la ruleta rusa implica una "experiencia" por la que el individuo desafía a otro y a la vez a sí mismo.

Por razones de espacio no puedo analizar aquí los otros dos conceptos centrales que presiden la dinámica del capítulo, me refiero a la noción de "trabajo" y a la de "disciplina" (*Zucht*), que reservo para un artículo posterior. Me limitaré a señalar con respecto al primero, que evidentemente Hegel está pensando en un tipo de trabajo que poco tiene que ver con el que se ejerce en condiciones de esclavitud. En este último caso su contribución como experiencia contribuye menos a la "formación" (*Bildung)* de la conciencia que a su embotamiento. Aquí falta dar cuenta de otras dos formas de experiencia acerca de las cuales el capítulo no dice nada. Me refiero a la experiencia de la injusticia, por un lado, y a la del sufrimiento, por el otro, a las que cabe añadir la de la indignación.

Por otra parte, con respecto a la "disciplina" – un factor que Hegel utiliza también para describir la transición del "mundo oriental" al "mundo greco-romano"– el argumento según el cual el dominio despótico contribuiría a la superación del arbitrio natural, la experiencia histórica parece mostrar más bien que las diversas formas de imposición dictatorial en pocos casos conducen a una reacción, sino que predisponen en muchos casos más bien aún luego de que haya tenido lugar a la aceptación de nuevas formas de dominación.

Pero más allá de la "relativa"[10] legitimación de una dependencia transitoria, la clave del capítulo consiste en el proceso de inversión de la dependencia de tal modo que el *amo pasa a ser un instrumento del esclavo para dominar su propia naturaleza y convertirse paulatinamente en amo de sí mismo.*

La tensión dialéctica presente en la noción de reconocimiento se muestra en que por un lado, (1) implica al menos normativamente cierta reciprocidad (*Gegenseitigkeit*) entre quienes se reconocen, pero por el otro, (2) también puede indicar una jerarquía que subraya el mérito que corresponde a ciertas acciones como por ej. su carácter heroico o ejemplar que coloca a ciertos individuos en un plano diferente a quienes los reconocen. Pero esta jerarquía (3) también puede caracterizar a un grupo que se reconoce por alguna forma de privilegio.

Como sucede en el caso del saludo, en que el reconocimiento está dirigido a un grupo acotado de interlocutores cercanos, se excluye a otros, no sólo por desconocimiento sino también porque en muchos casos no se los considera dignos del mismo. La pregunta que surge entonces es, hasta qué punto el concepto formal de reconocimiento puede considerarse el punto de partida de principios morales o si, por el contrario, presupone la vigencia de los mismos en un marco institucional establecido.

Resulta paradójico que Hegel haga uso de la categoría de reconocimiento para introducir en este capítulo de la PHG una relación de dominación. Es que, como lo muestra el tratamiento de esta noción en obras posteriores, de lo que se trata no es tanto de reconocer al otro en su singularidad sino "en" el otro a la humanidad y a la aceptación de formas de realizar la libertad que sólo puede darse en el marco de instituciones sociales y políticas legitimadas por la razón que Hegel llama la "autoconciencia general" (*das allgemeine Selbsbewußtsein*) (Hegel, 1970b, 226).

---

[10] Hegel, 1968, 223-225.

Bibliografía

Arrese, Héctor (2019) "El reconocimiento del otro como una libertad real en el pensamiento filosófico de Fichte", *Éndoxa*, 43, pp. 115-133.

Brauer, Daniel (2014) "La conciencia como „microcosmos'. Acerca de la concepción de Hegel del sujeto del conocimiento", *Cuadernos de Filosofía*, 63, pp. 83-95.

Damiani, Alberto (2018) "Reconocimiento intersubjetivo y derecho de resistencia en Fichte", en Assalone, Eduardo y Paolicchi, Leandro (eds.), *La cuestión del Reconocimiento. Perspectivas históricas y contemporáneas. Actas de las XVII Jornadas Agora Philosophica*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, pp. 47-54.

De La Boétie, Etienne (2014) *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, La Plata, Terramar, trad. A. A. González.

Frank, Manfred (1991) *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Francfort del Meno, Suhrkamp.

Garve, Christian (1799) *Die Politik des Aristoteles*, Breslau, W.G. Korn.

Kojève, Alexandre (1947) *Introduction à la lectura de Hegel*, Paris, Gallimard

Hegel, G. W. F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces

__________ (1968) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart, Holzboog.

__________ (1970a) *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, en *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 4, Francfort del Meno, Suhrkamp.

__________ (1970b) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 7, Francfort del Meno, Suhrkamp.

__________ (1970c) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, en *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 10, Francfort del Meno, Suhrkamp.

__________ (1972) *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 3, Francfort del Meno, Suhrkamp.

Honneth, Axel (1994) *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfort del Meno, Suhrkamp.

Kelly, Georg Amstrong (1973) “Bemerkungen zu Hegels Herrschaft und Knechtschaft”, en Fulda, Hans Friedrich y Henrich, Dieter (eds.), *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Francfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 189- 216.

McDowell, John (2006) “The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of „Lordship and Bondage' in Hegel's *Phenomenology*”, en Deligiorgi , Katerina (ed.) *Hegel: New Directions*, Chesham, Acumen, pp. 33-48

Pippin, Robert B. (2011) *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton y Oxford, Princeton University Press.

Rendón, Carlos (2007) “La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta”, *Ideas y Valores*, 156, 33, pp. 95-112.

Ricoeur, Paul (2004) *Parcours de la reconnaisssance. Trois études*, Paris, Stock.

Riedel, Manfred (1965) *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia, Kohlhammer.

Siep, Ludwig (1979) *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo-Munich, Alber.

__________ (2011) “La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena”, *Estudios de filosofía*, 43, pp. 31-84, trad. Damián Rosanovich.

Smith, Joel (2020) *Self-Consciousness*, en https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness/

Arbitrio y facticidad. La libertad en la Lógica del ser de Hegel

Jorge Eduardo Fernández (UNSAM)
jorgeedufer@fibertel.com.ar

La cuestión del "arbitrio" en la *Ciencia de la lógica* y en el pensamiento de Hegel en general, requiere ser considerada en sí misma. Si bien, en la *Ciencia de la lógica* ha sido destacada su función en relación al inicio absoluto (Henrich, 1971, 73-94), cabe indicar que el arbitrio atraviesa toda la Lógica del ser y, si bien pareciera desaparecer en la Lógica de la esencia, retorna con decisiva importancia en la Lógica del concepto.

La tesis general planteada al respecto, consiste en sostener que el arbitrio es la libertad en tanto ella opera con la contingencia. Por ello, el tratamiento del arbitrio se encuentra estrechamente vinculado a las lecturas de la Ciencia de la lógica que la interpretan como lógica de la contingencia.

Lo que, en este punto, que he titulado "arbitrio y facticidad", quiero poner de relieve es que, en lo que respecta a la Lógica del ser, el arbitrio es la forma inmediata de la libertad ejercida desde la también arbitraria facticidad del "*Dasein*".[1] Hablar de la forma inmediata de la libertad implica ponerla en consideración a partir de su pura determinidad (*Bestimmtheit*).

Es por ese motivo que el arbitrio forma parte de la respuesta a la pregunta por el inicio de la ciencia. ¿Por qué Hegel inicia la Ciencia de la lógica con la tríada ser, nada, devenir, y no lo hace a partir de la libertad como pura actividad del sujeto? La respuesta a esta pregunta la encuentro en que, como indica Hegel en el primer parágrafo de esta obra, el ser inmediato e indeterminado sólo puede ser pensado a partir de su oposición con el "ser determinado", entiéndase, desde su oposición con el fáctico estar-siendo.

[1] He optado por no traducir al español el término "*Dasein*". Por un lado no resulta pertinente mantener la traducción de "ser-ahí" utilizada por Wenceslao Roces en su versión de la Fenomenología del espíritu; por otro lado, optar por "existir" según lo ha hecho Rodolfo Mondolfo además de introducir confusión evade otorgarle al término sus connotaciones propias. Tampoco me resulta, en algunas ocasiones, del todo adecuado traducirlo por "estar" según la edición de Félix Duque de la *Doctrina del ser* de 1812, a mi modo de ver verterlo por "estar siendo" le agrega la transitividad que conlleva dicho concepto, no obstante, y dado que el significado del concepto es tema a aclarar en la propia exposición, como he dicho, prefiero dejar el término Dasein sin traducir.

Es en el inicio de la ciencia donde arbitrio y facticidad se encuentran de una forma inmediata cuya instancia de “resolución” Hegel la expresa mediante un anacoluto: “sein, sonst nichts” (Hegel, 1990, 56).

La respuesta, o mejor dicho, la arbitraria resolución es: “el ser puro”. Ser es el signo iniciante en el cual convergen la arbitraria resolución por el pensar en cuanto tal y la oposición entre la pura determinidad y el ser determinado. Uno y otro se asignan recíprocamente significado en “la forma del ser” (Hegel, 1990, 97).

El proceso de determinación iniciado se encuentra signado por la arbitraria facticidad del *Dasein*, el cual contiene el desarrollo de las referencias simples inherentes a su *Dasein*.

Un primer aspecto a subrayar radica en que, a diferencia de las representaciones generales que se suelen tener del idealismo hegeliano, de manera especial en la consideración del *Dasein* se puede comprobar el carácter “fáctico”, “concreto”, hasta si se quiere “material”, del pensamiento de Hegel.

La “facticidad” del “Estar-siendo” constituye en la Ciencia de la lógica el momento de la finitud. La “Doctrina del ser”, que es habitualmente presentada como Lógica del traspasar (*Übergehen*), conforma en términos de Hegel, el devenir en y del “ser determinado” comprendido éste en la “forma del ser”.

Sí bien, como antes indicamos, la Lógica comienza a partir de la “Determinidad” (*Bestimmtheit*) del ser inmediato e indeterminado, el inicio sólo puede ser “hecho” desde la oposición que el ser puro mantiene con el *Dasein* en tanto “ser determinado”. Dice Hegel: Al ser del inicio, “el carácter de indeterminidad tan solo le compete en oposición a lo determinado” (Hegel, 1990, 68).

Esta aclaración resulta de suma importancia para situarnos en el desarrollo de la Lógica del ser. El “ser determinado” es concebido como la mediación ya existente de la cual parte la génesis y el ulterior proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías.

Ante la precisión terminológica requerida por la obra misma, también impuesta a los que pretendemos hablar de ella, debemos advertir que, si bien podemos comprender a la *Ciencia de la lógica* como un proceso de deducción de las categorías, toda esta deducción es expuesta a un rediseño de la organización y exposición del sistema de la razón, el cual incluye también la transformación de los conceptos de “deducción” y de “categoría” en sí mismos. Siendo más precisos debemos decir que, en la Ciencia de la

lógica asistimos a la génesis y desarrollo de las categorías, convertidas ellas mismas en "momentos" del despliegue de "lo lógico".

La dificultad genético-expositiva del capítulo dedicado al *Dasein*, radica en que las determinaciones surgen, nacen, con el determinar mismo. Lo que comúnmente comprendemos como deducción se convierte en el proceso de despliegue (*Entwicklung*) y desarrollo (*Darstellung*) de las categorías o "momentos".

Dejando de lado todas estas consideraciones generales y concentrándonos en la cuestión propuesta, lo que quiero destacar es la radicalidad que Hegel le asigna al concepto de *Dasein*. El *Dasein* es, en tanto momento de la finitud, tal como lo plantea Wolfgang Marx, el momento contra idealista de la filosofía de Hegel (Marx, 1972, 111).

Como indicamos, Hegel comienza dicho capítulo definiendo al *Dasein* como "ser determinado", pero agrega que hay que comprenderlo en su transitividad, es decir, como "determinidad que está siendo" (*seiende Bestimmheit*).

Lo significativo, es que Hegel concibe al *Dasein* como un ente "concreto" (*ein Konkretes*) y lo opone, de este modo, a la abstracción del puro ser del inicio (Hegel, 1990, 98). Esta concretez es completada por Hegel al afirmar su facticidad.

Afirma Hegel: "Lo fáctico, así como está presente (se presenta, tal como es), es el „estar-siendo' en general" (Hegel, 1990, 103).[2] El *Dasein* es "lo fáctico", de este modo, anticipa y opera como posición anterior a toda deducción de principios. "Fáctico" implica un estar presente (*vorhanden*) ya devenido, ya traspasado, y no un axioma o principio presupuesto.

"Lo Fáctico" implica un estar presente *(vorhanden*) óntico que se diferencia y anticipa a cualquier axioma o principio a priori previamente puesto, pro-puesto, esto es, según el modo de una proposición. El "estar siendo" es considerado, en tanto "lo fáctico", en un sentido "pre-pro-posicional".

Se puede advertir, además, que en tal desarrollo va teniendo su despliegue la proposición especulativa, la cual resultará clave en la Lógica del concepto en lo que se refiere a al juicio del *Dasein*.

Tal facticidad consiste en que el ser determinado es concebido como la mediación ya existente de la cual parte la génesis y el proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías ulteriores. Ahora bien, en tanto esta concreta facticidad del *Dasein* debe ser expuesta mediante el devenir propio inherente a su transitividad, ni la

---

[2] "Das Faktische was also vorhanden ist, ist das Dasein überhaupt". La traducción es del autor.

rigidez adquirida por el concepto de substancia, ni la determinación exterior basada en la distinción entre fenómeno y cosa en sí, resultan aptos para tal propósito. De lo que se trata es de exponer al *Dasein* a partir de la doble referencialidad que lo conforma. El desarrollo de la denominada "reflexión interior" parte de la concepción del "estar siendo" como ser que en él (*an ihm*) es, a la vez, "en-sí" "para-otro" (*an-sich für-andere*).

Según plantea Hegel respecto a la unidad en tránsito del *Dasein*, que es a la vez "en sí-para otro" (*an sich – für andere*): "Es ésta una diferencia, que pertenece solamente al desarrollo dialéctico, y que el filosofar metafísico, al cual pertenece también el (filosofar) crítico, no conoce" (Hegel, 1990, 110).[3]

Ahora bien, la facticidad del *Dasein*, este carácter concreto que lo constituye, encuentra su denominación más adecuada al ser concebida por Hegel como "*Beschaffenheit*".

La exposición silogística del proceso de determinación (*Bestimmung*) del *Dasein* tiene su momento de mediación en el punto b de la Finitud, es decir, de la finitud que es comprendida en su circuito de destinación. En este pasaje que lleva el título: *Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze*,[4] Hegel plantea:

> El destino del hombre es la razón pensante: pensar, en general, es su simple determinidad, él mismo se distingue de los animales; en tanto que el mismo pensar se distingue de su ser-para-otro, su propia naturalidad y sensorialidad, a través de las cuales está en conexión inmediata con otro, él es pensar en sí. Pero el pensar es también en él; el hombre mismo es pensar, él es ahí en tanto pensante, pensar es su existencia y realidad efectiva; y además, en tanto su pensar es en su "estar siendo" y su "estar siendo" es pensar, es un concreto, es considerado como contenido y cumplimiento, es razón pensante, y en esto consiste el destino del hombre. Pero esta misma determinación es nuevamente sólo en sí como un deber ser, esto es ella con su cumplimiento, vale decir que su cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra su no incorporado "estar siendo", que al mismo tiempo es en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata. (Hegel, 1990, 111).[5]

---

[3] "Es ist dies ein Unterschied, der nur der dialektischen Etwicklung angehört, dem das metaphysiche Philosophieren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt". La traducción es del autor.

[4] Evito traducir los términos que componen este título ya que, por un lado, se encuentran indicados en el cuadro precedente y, por otro lado, los tres serán objeto especial de consideración.

[5] "Die Bestimmung des Menschen ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfache Bestimmtheit, er ist durch dieselbe von dem Tiere unterschieden; er ist Denken an sich, insofern dasselbe auch von seinem Sein-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist. Aber das Denken ist auch an ihm; der Mensch selbst ist Denken, er ist da als denkend, es ist seine Existenz und Wirklichkeit; und ferner, indem es in seinem Dasein und sein Dasein im Denken ist, ist es konkret, ist mit Inhalt und Erfüllung zu nehmen, es ist denkende Vernunft, und so ist es Bestimmung des Menschen. Aber selbst diese Bestimmung ist wieder nur an sich als ein Sollen, d. i. sie mit der Erfüllung, die ihrem Ansich einverleibt ist, in der Form des

Lo significativo del modo como Hegel se expresa en este pasaje es que el pensar no se identifica en esta primera instancia con el yo. Por el contrario, se diferencia de él en tanto el pensar es un rasgo característico, evitemos decir existenciario, de su *Dasein*. Su ser "en sí" y "en él", "en tanto su pensar es en su „estar siendo' y su „estar siendo' es pensar", conforma un "concreto". El hombre como razón pensante es comprendido como contenido de su *Dasein*, pero a la vez, este contenido está signado por su complimiento (*Erfüllung*). El hombre, en tanto "está-siendo" es un ser haciéndose. "El destino del hombre" denomina en este desarrollo lógico-ontológico aquello de lo cual el hombre está hecho, su "hechura" (*Beschaffenheit*).[6]

"El destino del hombre" en tanto razón pensante consiste, según Hegel lo plantea en estas páginas, en el permanente cumplimiento, incorporación en su *Dasein*, de la unidad de ser y deber ser: "su cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra su no incorporado Dasein, que al mismo tiempo es en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata".

Pensar es su existencia (*Existenz*) y su realidad efectiva (*Wirklichkeit*). "Es su „estar siendo' y su „estar siendo' es en el pensar". En este sentido afirma Hegel que: "es un concreto". Pero agrega: "Este destino es nuevamente sólo en-sí deber ser".

Con lo cual esta realización del hombre, conlleva un "proceso" de desenredo-enredo (*Entwicklung – Verwicklung*) de aquello que en el hombre en tanto está siendo pensante se encuentra incorporado (*einverleibt*) y aún no incorporado en él.

El "destino" (*Bestimmung*) en tanto "hechura" (*Beschaffenheit*) cumple la función del término medio de aquello que Hegel expone como el movimiento silogístico del *Dasein*. Tal mediación indica un "entre" lo determinado y lo determinante en dicho destino, "entre" ser y deber ser, y lo que es más significativo, al menos en el desarrollo de la Doctrina del ser, "entre" "*Dasein*" y "ser-para sí" (*Fürsichsein*), o si se prefiere, "entre" destino / determinación y autodeterminación (*Selbstbestimmung*).

Ansich überhaupt gegen das ihr nicht einverleibte Dasein, das zugleich noch als äußerlich gegenüberstehende, unmittelbare Sinnlichkeit und Natur ist". La traducción es del autor.

[6] Las distintas opciones de traducción al español del término "*Beschaffenheit*" resultan limitadas y no dejan traslucir el significado que nos permite comprender la precisa utilización que Hegel hace del mismo. Lo mismo ocurre, como hemos dicho, con el término "*Bestimmung*". Lo que se trata de pensar, en este caso, es que el "destino", o la "determinación" del hombre, se encuentra en su "hechura" o, si se prefiere, en su "condición". Agradezco los aportes hechos al respecto para poder resolver, al menos en parte, el modo sobre cómo traducir el término "*Beschaffenheit*", en principio a Félix Duque, quien me orientó en el uso de la palabra "hechura" en el castellano de Juan de Yepes y Alvarez (Juan de la Cruz), y en segundo término a Alejandro Vigo con quien pude confirmar el curso de esta versión.

Por ello Hegel comprende a la "hechura" también como "linde" (*Grenze*), lo cual nos permite entender a tal "linde" en el doble sentido que recién mencionábamos, y poder pensar que la afirmación: "el destino del hombre es la razón pensante", significa que el hombre es el ser linde entre, y en esa limitación está destinado a ir poniendo los límites de su propio cumplimiento.

Por cierto, la noción de "proceso" y la de libertad misma, en lo que respecta a la Lógica del ser, alcanza su punto de mayor desarrollo al concebir al ser-para-sí como proceso de autodeterminación. El arbitrio reaparece como el retorno del inicio en el límite ideal del ser-para-sí. Facticidad y arbitrio quedan expresados al concebir Hegel al ser-para-sí como: "no-referencia referida" (Hegel, 1990, 159).[7]

Podemos ver en esta afirmación el retorno del ser-para-sí como la función contraideal del *Dasein*, lo que deja claro que el proceso lógico no es la exclusión de las determinaciones del *Dasein* mediante un proceso de abstracción creciente, sino por el contrario, que el *Dasein*, conservado en el ser-para-sí, retorna como momento real de finitud y determinación. La libertad como proceso de autodeterminación es el infinito retorno hacia sí de un ser finito y determinado.

En la nota al "Excluir de lo uno" (*Ausschließen des Eins*) encontramos material de interés para nuestro planteo sobre la libertad. Esta nota en particular le permite a Hegel determinar la diferencia entre su concepción del ser-para-sí y el principio fichteano: Yo = Yo. El ser-para-sí en tanto proceso de autodeterminación, se diferencia de la identidad de la autoconciencia puesta en la cumbre de la independencia del *Dasein*-para-sí. Hegel quiere señalar aquí la diferencia en su modo de concebir la identidad absoluta.

Para Hegel la identidad concebida según la fórmula Yo = Yo es sólo una formulación abstracta de la libertad. Hegel señala que el haber elevado y sostenido esta identidad del uno es "el error más obstinado", pues ubica a la identidad de la autoconciencia en el lugar de la idea. De este modo es la exclusión del absoluto que coloca a la razón por encima de sus determinaciones, excluida de toda negatividad. Esta idealidad puramente positiva termina colocando lo negativo como un todo contra sí.

Tal identificación no desarrolla la diferencia entre la identidad absoluta de la idea y la de la autoconciencia, tema que hemos planteado como clave de comprensión del concepto hegeliano de libertad. Esta indiferenciación deja sin desarrollar la

[7] "Beziehung aufeinander ist Nicht-Beziehung". La traducción es del autor.

diferencia y el traspaso entre el ser del inicio y el *Dasein*, piensa la identidad de la autoconciencia en el nivel de la infinitud de la idea y no en el plano de la finitud mediadora del ser-para-sí.

A diferencia de ella, Hegel ha diseñado cuidadosamente el camino a recorrer para concebir al ser-para-sí como unidad de lo finito y lo infinito en la finitud del *Dasein*.

Refiriéndose a la independencia de la autoconciencia Hegel escribe: "Esta independencia de estar-siendo-para-sí impulsada hasta su cumbre, es la independencia abstracta, formal, que se destruye a sí misma, es el error sumo y más obstinado que se toma a sí como la verdad más alta" (Hegel, 1990, 160).[8]

El "error sumo" consiste en absolutizar al uno como identidad abstracta consigo mismo. El principio Yo = Yo pone a la identidad de la autoconciencia en un nivel trascendental separado de las determinaciones de su *Dasein*. Pone como absoluto lo que sólo es un momento. Contra lo sostenido por Fichte, Hegel rebaja, hace caer de la cumbre aquello que quiere permanecer fuera del transitar, y siempre lo realiza mediante el peso mediador del *Dasein*.

El problema de la autoconciencia abstracta, y por ende también de un concepto puramente abstracto de libertad, radica en que al tener que actuar la idea se rebaja, se determina inmediatamente en el estar – siendo y se finitiza. "Al querer lograr su propio ser lo destruye, y este actuar suyo es sólo la manifestación de la nulidad de este actuar" (Hegel, 1990, 161).[9]

A diferencia de esta obstinada confirmación de la identidad abstracta, para Hegel la "reconciliación" (*Versöhnung*) consiste en reconocer que la idea surge a través de la mediación del *Dasein*. La independencia consiste en desistir (*Ablassen*) de esta obsesión. Desistir de los principios abstractos es también desistir de querer atrapar al absoluto.

Bibliografía

[8] "Die Selbständigkeit, auf die Spitze des fürsichseienden Eins getrieben, ist die abstrakte, formelle Selbständigkeit, die sich selbst zerstört: der höchste, hartnäckigste Irrtum, die sich für die höchste Wahrheit nimmt". La traducción es del autor.

[9] "indem es sein eigenes Sein gewinnen will, dasselbe zerstört, und diese sein Tun ist nur die Manifestation der Nichtigkeit dieses Tuns". La traducción es del autor.

Hegel, Georg W. F., (1990) *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, tomo 21, Hamburg, Felix Meiner.

__________ (2011) *Ciencia de la lógica. Volumen 1: La lógica objetiva*, Madrid, Abada, trad. Félix Duque.

Henrich, Dieter (1971) "Anfang und Methode der Logik", en Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext,* Frankfurt, Suhrkamp, pp. 73-94.

Marx, Wolfgang (1972) *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart, Frommann–Holzboog.

Observaciones a la crítica de Hegel a la filosofía de Jakob Fries en *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*

Carlos Víctor Alfaro (UNR)
arnolfo29@yahoo.com.ar

1. Introducción

Hegel sostuvo una conocida polémica con Jakob Friedrich Fries. El pensador suabo lo menciona en el prefacio de *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. El autor de la citada obra afirma que Fries es un exponente de la decadencia del pensamiento contemporáneo, que ha renunciado a la búsqueda de la verdad y ha fundado su filosofía política en el contenido subjetivo contingente de las emociones y sentimientos de los individuos (Hegel, 1989,18). Hegel cita un pasaje del discurso que Fries diera el 17 de octubre de 1817 en Wartburg, y por el cual fuese suspendido de sus funciones como profesor de filosofía en la Universidad de Heidelberg: "[e]n el pueblo, en el que predomina un espíritu común verdadero, correspondería a cada negocio de los asuntos públicos la vida de abajo desde el pueblo; a cada obra individual de cultura del pueblo y de servicio popular se consagrarían sociedades vivientes unidas inquebrantablemente por la sagrada cadena de la amistad." (Hegel, 2000, 69).

Algunos amonestaron a Hegel por su oportunismo. Pues el filósofo alemán criticaba a un colega "caído en desgracia". Sin embargo, su impugnación no se reduce a una situación coyuntural, sino que tiene motivos mucho más complejos y profundos. Fries sostiene que sólo habrá justicia y patriotismo si se genera un genuino espíritu común. Semejante objetivo sólo puede ser alcanzado si todos los miembros de la sociedad se ocupan de los asuntos públicos. La forma de la legalidad positiva y la vigilancia estatal para el cumplimiento de la misma, el cumplimiento de las obligaciones administrativas, no logran satisfacer las exigencias del espíritu de un pueblo. Sólo el ímpetu de los subordinados conduciría a los individuos que constituyen al pueblo (Fries, 1818, 20).[1] De este modo, el autor del discurso de Wartburg considera

[1] "Wenn aber eines Volkes Geist zu ächtem Gemeingeist gediehen wäre: so würde in diesem Volke Gerechtigkeit, Keuschheit und sich aufopfernde Vaterlandsliebe herrschen, dabey aber würde in diesem

que los vínculos fácticos entre los miembros de la sociedad son más relevantes que la forma racional de la ley en la constitución de un espíritu nacional.

Veremos que la perspectiva sostenida por Fries en el discurso antes mencionado es opuesta a la visión de Hegel. Pues el primero considera que la constitución política de una nación descansa en la disposición de los individuos a la intervención en los asuntos públicos. El segundo, en cambio, sostiene que los individuos deben ser formados por el Espíritu objetivo, constituido en las instituciones de la *Eticidad* (*Sittlichkeit*).

2. La postura de Fries en el discurso de Wartburg

El discurso de Fries en el festival de Wartburg fue dirigido exclusivamente a los jóvenes universitarios que se encontraban en el evento. El mismo es un llamamiento a la defensa de Alemania. El autor exige a los jóvenes que sacrifiquen incluso sus propias vidas en defensa de su patria.

Fries basa su reclamo en la herencia cristiana de la cultura alemana. El pensador no pone en duda la veracidad de la doctrina religiosa. Pues considera que la fe en Dios es anterior a toda reflexión acerca de su existencia, y precede a toda experiencia (Fries, 1822, 132-141). En primer lugar, Fries sostiene que el cristianismo es la verdad revelada. En segundo lugar, él señala que la doctrina religiosa en cuestión no sólo está inspirada en el amor y la esperanza, sino en la discordia y la búsqueda de la verdad:

> Jesucristo, nuestro amor y señor, enseñó la verdad eterna revelada, la doctrina de la fe, el amor y la esperanza, especialmente a los niños y ancianos. Pero él fue crucificado, testimonio de la verdad de su doctrina, pues dijo a sus jóvenes: ¡Yo he venido para prender fuego la Tierra, es lo que más quiero; entonces que se incendie ya! ¡Pero para ello, yo debo permitir bautizarme con un bautismo, y me temo que ha sido completado! ¿Piensan ustedes que yo he venido a traer paz a la Tierra? ¡Yo les digo no! ¡Sino discordia! – ¡Yo quiero pedirle al padre, y él tiene que darles otro consuelo, que permanezca con ustedes eternamente – El espíritu de la verdad! – Yo tengo que decirles mucho, pero ustedes no pueden soportarlo ahora. Pero si el

---

Volke jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen. Nicht die Form des Gesetzes und der Oberaufsicht allein, nicht nur Privatzwang der Amtspflicht, sondern der Geist der Untergebenen würde den Einzelnen treiben; Wißbegierde und Streben des Schülers den Lehrer zum Eifer, der Geist des Volkes den Richter zur Gerechtigkeit." / "Pero si el espíritu de un pueblo fuese a desarrollarse en genuino espíritu común: así gobernaría a este pueblo la justicia, la castidad y el amor a la patria que se sacrifica a sí mismo. Pero al mismo tiempo, la vida de abajo del pueblo se ocuparía de los asuntos públicos. No sólo la forma de la ley y la vigilancia, no sólo la coacción privada de la obligación administrativa, sino el espíritu de los subordinados conduciría al individuo; la curiosidad e ímpetu del alumno sería el maestro del afán, el espíritu del pueblo sería el juez para la justicia." [La traducción es mía].

espíritu de la verdad viniese, él los guiará en toda verdad. Él me iluminará, pues él tomará de mí y a ustedes les predicará. Todo lo que tiene el padre es mío; por esto yo he dicho que él tomará de mí y predicará a ustedes. (Fries, 1818, 12-13).[2]

El espíritu de la verdad es el nuevo predicador de los hombres: los ilumina a través del conflicto para guiarlos hacia la verdad. Fries sostiene que la doctrina cristiana fue tergiversada por la Iglesia Católica. Lutero liberó a los hombres de la oscuridad y la mentira. Es decir, el pueblo alemán se ha transformado en el testigo privilegiado del espíritu de la verdad. Este último es el "predicador" que actuó a través de Lutero. El joven sacerdote de Wittenberg enseñó acerca de la verdad y la justicia en lengua alemana. Y su doctrina no sólo resonó en Alemania, sino en todo el mundo. Pues la lucha por las libertades individuales sólo puede explicarse si se toma el Cisma protestante como su punto de partida:

[e]ste predicador ha tomado apaciguadamente también nuestro avance con cruda pero sana fuerza y lo ha dirigido a la fe. Pero el dominio de los monjes romanos avasalló en el lugar de la verdad celestial y legalidad terrenal y el amor, ocultó la verdad en su lengua muerta y vendió el consuelo de la fe por oro. Muchos testigos de Dios, sobre los cuales el espíritu de la verdad y la justicia fue vertido, lucharon contra la fuerza de la oscuridad y sucumbieron, hasta que el espíritu de la verdad liberó nuestra alta escuela de la fuerza de los monjes y así allanó el camino al vencedor. Este maldijo el derecho de los monjes y su relato del perdón en Wittenberg, y trajo devoción y sabiduría al pueblo en su lengua viva. - ¡Y hacia allí resonó el llamado triunfante de Lutero, pues despertó la vida del espíritu en servicio de la verdad y la justicia! El predicador, que lo empujó, ejerció a través de él toda la fuerza del pueblo de los últimos siglos para la formación espiritual alemana y para todo el desencadenamiento del pensamiento, para toda la igualación de los derechos civiles. ¡Este es el motivo de lo que ha sucedido desde Países Bajos hasta los Estados libres de Norteamérica! (Fries, 1818, 13-14).[3]

---

[2] "Jesus Christus unser Herr und Meister lehrte die entschleyerte ewige Wahrheit, die Lehren des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung – Kindern und Greisen vernehmlich. Ehe er aber, Zeuge der Wahrheit seiner Lehre, an's Kreuz geschlagen ward, da sagte er seinen Jüngern: Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden, was wollte ich lieber, denn es brennete schon! Aber ich muß mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe und wie ist mir so bange, bis sie vollendet werde! Meinet ihr, daß ich hergekommen bin, Friede zu bringen auf Erden? Ich sage Nein! sondern Zwietracht! — Ich will den Vater bitten, und er soll euch einen andern Tröster geben, daß er bei euch bleibe ewiglich – den Geist der Wahrheit!– Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Derselbige wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, das ist mein, darum habe ich gesagt, er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen! –". [La traducción es mía].

[3] "Besänftigend hat dieser Verkündiger auch unsrer Vorfahren rauhe doch gesunde Kraft ergriffen und zum Glauben geführt. Aber an die Stelle himmlischer Wahrheit und irdischer Gerechtigkeit und Liebe trat bald Römische Mönchsherrschaft, verhüllte die Wahrheit in ihre todte Sprache und verkaufte Glaubenstrost um Gold. - Viel Zeugen Gottes, über die der Geist der Wahrheit und Gerechtigkeit ausgegossen wurde, kämpften gegen die Macht der Finsterniß und erlagen, bis endlich der Geist der Wahrheit unsre hohen Schulen von der Macht der Mönche befreyte und so dem Sieger den Weg bahnte, der zu Wittenberg der Mönche Recht, der Mönche Entsündigungskram verfluchte und dem Volke in seiner lebendigen Sprache Andacht und Weisheit brachte. – Und wohin Luthers siegender Ruf erscholl,

De este modo, Fries considera que Alemania es la cuna de la lucha por los derechos civiles y las libertades individuales. Los jóvenes alemanes deben defenderla, no sólo porque es su patria, sino porque representa estos principios. Ellos pueden desterrar todo titubeo que pudieran albergar en su interior. En primer lugar, quien los llama a defender la libertad y los derechos civiles no es un individuo; sino el espíritu divino, que ha encarnado en uno de ellos. En segundo lugar, el llamamiento es hecho en su propia lengua, que es el nuevo hogar del espíritu de la verdad y la justicia. Luego, asistimos a una operación de sacralización de la doctrina política nacionalista. Por medio de esta operación se busca la eliminación de cualquier disenso. El discurso nacionalista no es enunciado por una individualidad, sino por lo divino, que ha encarnado en un individuo. La oposición a esta perspectiva, o siquiera su puesta en duda, implica la falta de virtud, ya que quien lo hiciese no intuiría lo divino en el contenido del mensaje.

La convicción (*Überzeugung*) exigida a los jóvenes debe demostrarse en acciones. Pues ellos serán quienes impartan justicia en nombre del espíritu de la verdad. Al respecto, téngase en cuenta que Fries iguala la expresión "venganza" (*Rache*) con el término "justicia" (*Gerechtigkeit*), cuando sostiene que las injusticias cometidas contra el pueblo alemán exigen una tardía pero inevitable penalización por quienes actúen como el "tribunal celestial" (*heiliger Fehm*) (Fries, 1818, 21-22).

3. La postura de Hegel acerca del pensamiento de Fries en *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*

Tal como habíamos observado al comienzo de este trabajo, Hegel critica la postura política de Fries en la introducción de *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. El contenido del pasaje antes citado puede desdoblarse en dos observaciones. En primer lugar, el pensador suabo critica la intervención de elementos no formados para la administración de los asuntos públicos en la vida política de la nación. En segundo lugar, Hegel sostiene que es inadmisible que el fundamento de las instituciones de la vida social y política de una nación sea la amistad entre sus miembros.

---

da erwachte freyes Geistesleben im Dienste der Wahrheit und Gerechtigkeit! Der Verkündiger, der ihn trieb, trieb durch ihn alle Volkskraft der letzten Jahrhunderte zu Deutscher Geistesbildung und zu aller Entfesselung des Gedankens, aller Ausgleichung der Bürgerrechte, von dem an, was in den Niederlanden geschah bis zu den Freistaaten in Nordamerica!" [La traducción es mía].

Ambos puntos nos remiten a la perspectiva hegeliana acerca la moralidad. Es decir, la instancia en la cual el individuo se concibe como fundamento último de la realidad ética: es él quien juzga qué es lo correcto o incorrecto. El individuo caracterizado en este momento es una autoconciencia reflexiva que no admite intervención de factor exterior alguno. Por consiguiente, es una abstracción lógica que no encuentra referente en la *Wirklichkeit* o realidad efectiva. Pues es imposible que una autoconciencia pueda realizar un juicio de valor sin la mediación de contenido extraído de la realidad exterior. Todo intento por fundar una doctrina política en la disposición moral de los individuos desconoce las instituciones que constituyen la realidad ética exterior, y que han formado a los miembros de la sociedad. Es decir, la disposición moral de los individuos es producto de la formación (*Bildung*), de la misma sociedad que pretenden negar.

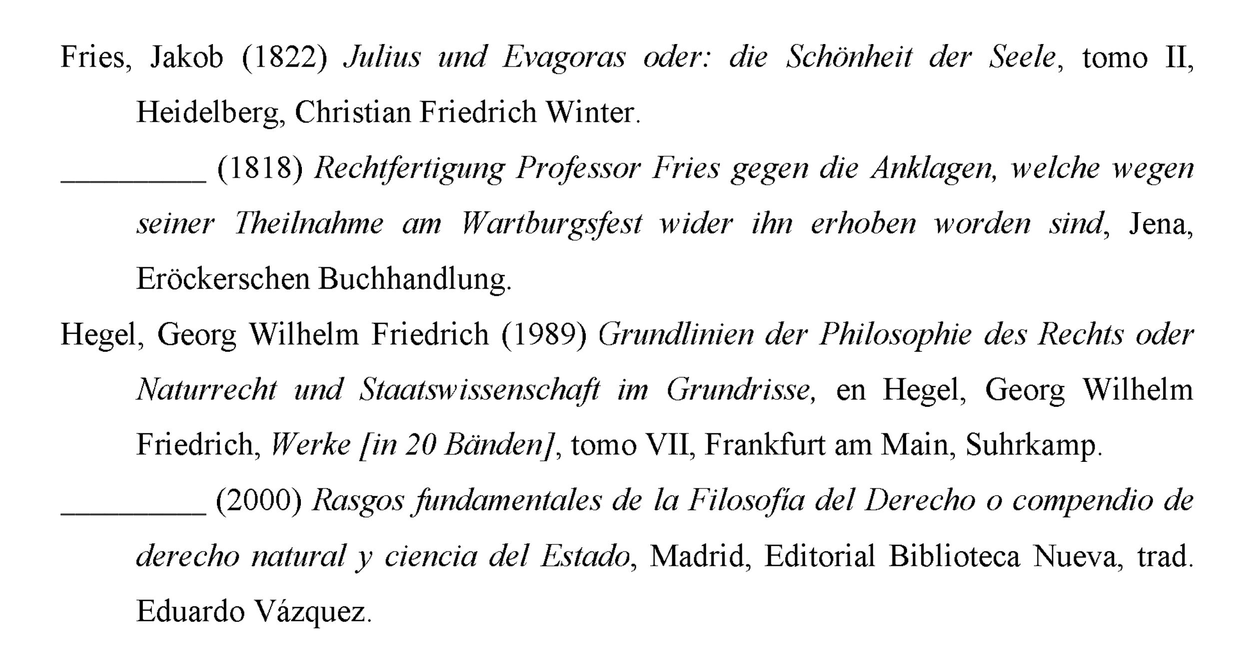
Los miembros de la sociedad deben pasar por el tamiz de las instituciones para ser formados como ciudadanos. Sólo cuando comprendan cuáles son sus derechos y obligaciones frente a sus iguales y frente al Estado, estarán en condiciones de asumir su rol como patriotas defensores de la nación. Hegel denomina a este momento la *Eticidad* (*Sittlichkeit*). Luego, la perspectiva de Fries desconoce la instancia antes mencionada, ya que las instituciones de la vida social surgirían de las inclinaciones afectivas de sus miembros, y no de la forma racional determinada por la realidad efectiva.

Una réplica posible a esta crítica se sostendría en el énfasis que hace Fries acerca de la historicidad y particularidad cultural de Alemania. Ello significaría que el pensador reconoce una instancia de *Eticidad* que media entre las autoconciencias cuando ellas se vinculan. De hecho, él resalta la importancia de la lengua alemana como factor determinante en la constitución de las relaciones intersubjetivas. Pero la perspectiva histórica y cultural de Fries no se relaciona con el desarrollo de las formas racionales que contienen y dan vida a las particularidades de una sociedad. Él enlaza la historia y cultura de su pueblo con supuestos designios divinos.

Fries no considera que el desarrollo histórico del Espíritu sea el despliegue de la razón a través de la historia, sino la voz de lo divino que se abre paso a través de la misma y que ahora habla en lengua alemana. Hegel concibe las religiones como una representación (*Vorstellung*) del Espíritu, superada por el pensamiento especulativo. Pero el autor del discurso de Wartburg considera que la religión –más específicamente, la doctrina cristiana–, es la voz de lo divino, percibida por la conciencia sin mediación alguna.

Para Fries, no hay superación (*Aufhebung*) de estadios pasados que implique su negación y conservación. Por este motivo, no hay una instancia de enriquecimiento histórico del Espíritu. Tan sólo se da la sublimación (*Erhebung*), consistente en la negación inmediata de todo lo dado, cuyo fin es la imposición de una verdad revelada. La historia se reduce a la lucha del virtuoso por imponer la verdad divina, frente a un "otro" que es degradado a la condición de "vicioso", "maligno", simple agente del "mal".

Bibliografía



Fries, Jakob (1822) *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele*, tomo II, Heidelberg, Christian Friedrich Winter.

_________ (1818) *Rechtfertigung Professor Fries gegen die Anklagen, welche wegen seiner Theilnahme am Wartburgsfest wider ihn erhoben worden sind*, Jena, Eröckerschen Buchhandlung.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke [in 20 Bänden]*, tomo VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_________ (2000) *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, trad. Eduardo Vázquez.

El idealismo de la soberanía del príncipe en Hegel. Una conexión entre la Filosofía del Derecho y la Filosofía de la Naturaleza

Eduardo Assalone (CONICET – Asociación Argentina de Investigaciones Éticas – Universidad Nacional de Mar del Plata).
eduardoassalone@yahoo.com.ar

Introducción

En su *PhR*,[1] Hegel presenta la soberanía interna del Estado según el "idealismo" del organismo animal. En las observaciones del § 278, sostiene: "El *idealismo*, que constituye la soberanía, es la misma determinación por la cual las llamadas partes del organismo animal no son en realidad partes, sino miembros, momentos orgánicos, cuyo aislamiento y subsistencia por sí [*Isolieren und Für-sich-Bestehen*] es la enfermedad" (*PhR*, § 278, Obs., 443 [259]). El centro común, la singularidad y subjetividad a la que son referidos los distintos miembros o momentos orgánicos de la eticidad es para Hegel el monarca que, en tanto individuo, encarna la "personalidad del Estado" (*ibid.*, § 279, Obs., 445 [261]). Hegel opone esta concepción de la soberanía existente en el monarca a la soberanía popular (*e* *i* *t*) en el sentido usual del concepto (como democracia o república), la cual se funda en una "caótica representación del *pueblo*" (wu ste *Vorstellung des* Volkes) como una "masa carente de forma" (*formlose Masse*) que no puede ser considerada un "todo *formado en sí*" (in sich geformten *Ganzen*) (*ibid.*, § 279, Obs., 447 [262]).

La comprensión hegeliana de la soberanía interna personificada en el monarca ha sido ampliamente discutida. El papel del príncipe en la *Rechtsphilosophie* hegeliana es ambiguo. Por un lado, es el pináculo del Estado, pero, "cuando la constitución es sólida" (*ibid.*, § 279, Agregado, 449 [264]), toda su función se reduce a firmar las resoluciones o decir "sí" y poner "los puntos sobre las íes" (*ibid.*, § 280, Agregado, 451 [265]). Esta ambigüedad ha motivado interpretaciones dispares, que van desde la crítica de lo que se considera una mera concesión por parte de Hegel a la realidad política existente en su época, sin ninguna argumentación satisfactoria que la sustente, e incluso

1 Véase las Abreviaturas al final del trabajo.

en franca contradicción con sus propios principios filosóficos (Ilting, 1971; Becchi, 1986; Hösle, 1987), hasta quienes se han esforzado en encontrar sustento en la lógica hegeliana para comprender la importancia del monarca en la eticidad moderna (Yack, 1980; Cesa, 1982; Wolff, 1984; Bourgeois, 1989; Brooks, 2007; Damiani, 2014).

En el presente trabajo queremos enfocarnos en un aspecto de la concepción hegeliana de la soberanía estatal que ha sido relativamente descuidado por la investigación especializada. Nos referimos a la conexión recién mencionada entre la soberanía del príncipe, según es fundamentada en la *PhR*, y el "idealismo" cuyo modelo lo ofrece el organismo animal que se expone en la Filosofía de la Naturaleza (en adelante: *PhN*) de la *Enciclopedia* (en adelante: *Enz.*). Esta conexión sistemática entre la *Rechtsphilosophie* y la *Naturphilosophie* hegelianas muestra que un rasgo esencial de los organismos animales, a saber, la "subjetividad" como auto-referencialidad, justifica la soberanía del príncipe en el marco de un Estado racional (apartado 1). Esa conexión puede incluso explicar algunas supuestas inconsistencias en la argumentación de Hegel, tales como el papel ambiguo del príncipe, su derecho de nacimiento y la manera como el filósofo deriva los poderes del Estado a partir del monarca (apartado 2).

1. El idealismo de la soberanía

Como pudimos demostrar en otro lugar (Assalone, 2018), el organicismo político hegeliano es de raíz lógica, no natural. Al ser el Estado un organismo, claro que uno espiritual, la división de poderes sigue el mismo movimiento del proceso vital por el cual la universalidad de la vida se divide en una multitud de individuos vivientes que son reintegrados al final en el género. El componente lógico de la división de poderes queda claramente expresado en el § 272 que inicia la sección dedicada a la constitución (*PhR*, § 272, 432 [252]). Allí nos dice Hegel que la racionalidad de una constitución radica en su capacidad de diferenciar el Estado de acuerdo con el concepto. De esa manera, los poderes del Estado presentan la misma articulación entre sí que detenta el concepto. Los momentos del concepto son la universalidad, la particularidad y la singularidad. Pero no son tres realidades independientes que se relacionan contingentemente. Cada uno de estos momentos constituye una manera de comprender la totalidad y ello incluye necesariamente a los otros dos momentos. Por esta necesaria articulación entre los momentos del concepto, Hegel descarta la concepción de los poderes como un sistema de contrapesos, porque ello implicaría que se obstaculizaran

mutuamente y que no llegaran a conformar jamás una "unidad viviente" (*ibid.*, § 272, Obs., 433 [253]).

De acuerdo con esta matriz lógica, el Estado político se divide en "el poder de determinar y establecer lo universal: el poder *legislativo*", "la subsunción [*Subsumtion*] de las esferas *particulares* y los casos individuales bajo lo universal: el *poder gubernativo*", y "la subjetividad como decisión última de la voluntad [*die letzte Willesentscheidung*]: el *poder del príncipe* [fürstliche Gewalt]" (*ibid.*, § 273, 435 [254]). El poder legislativo establece lo universal, produce las leyes. El poder gubernativo subsume las situaciones particulares en las políticas generales y los casos individuales (por ejemplo, los casos judiciales), en la legislación vigente.[2] Finalmente el poder del príncipe es la subjetividad a la cual refiere toda particularidad como a una unidad última del Estado.

El diseño lógico de esta sección de la *PhR* impondría comenzar con el poder legislativo y concluir con el príncipe, como hicimos recién. Sin embargo, Hegel invierte la secuencia: comienza con el príncipe y acaba con la asamblea legislativa. El filósofo explica que comienza con el príncipe "pues contiene en sí los tres momentos del Estado como en una totalidad" (*ibid.*, § 275, Agregado, 441 [258]): la universalidad de la constitución y las leyes, la particularidad de los cuerpos consultivos, y "el momento de la *decisión* última como *autodeterminación*", el momento de lo singular, el "absoluto autodeterminar" (*absolute Selbstbestimmen*) que constituye "el principio distintivo del poder del príncipe como tal" (*ibid.*, § 275, 441 [258]). En el Agregado Hegel explica por qué comienza con lo singular y compara lo que ocurre en la naturaleza con lo que sucede en la esfera del espíritu (*ibid.*, § 275, Agregado, 441 [258]). En la naturaleza tenemos ante todo lo individual, pero como individualidades que existen independientemente las unas de las otras, en mutua exterioridad. En cambio, en el espíritu toda diferencia está subsumida en una unidad subjetiva y por esta razón Hegel dice que existen como algo "ideal". El Estado, como parte del mundo espiritual, presenta diferencias, pero éstas se encuentran contenidas por la individualidad que anima desde el principio el proceso de diferenciación y reintegración. Esa individualidad es la soberanía, detentada por el príncipe.

En el parágrafo siguiente, el 276, Hegel explica la "idealidad" a la que se está refiriendo:

2 Hemos podido analizar la compleja estructura del estamento universal que compone el poder gubernativo en el siguiente artículo: (Assalone, 2017).

> La determinación fundamental del Estado político es la unidad substancial como *idealidad* [Idealität] de sus momentos. En ella, α) los poderes y asuntos particulares del Estado están al mismo tiempo disueltos y conservados [*aufgelöst als erhalten*], y conservados no como independientes, sino en la medida en que poseen una justificación que se desprende de la idea del todo. Surgen de su poder y son sus miembros en movimiento, en cuanto pertenecen a su propia identidad simple [*einfachen Selbst*] (*ibid*., § 276, 441 [258]. Traducción ligeramente modificada).

Para poder hablar de un Estado en sentido estricto debe haber una unidad substancial en la cual sus momentos sean ideales. Eso significa que dichos momentos, los poderes del Estado, no pueden ser realidades independientes, sino que tienen que estar disueltos en la unidad substancial, es decir, subordinados a ella, y por esa razón también conservados. Es decir, podemos percibir diferenciación entre los momentos de la idea del Estado, pero esa diferenciación entre los poderes, el hecho de que sean tres poderes distintos con funciones distintas, no altera la unidad del todo porque en última instancia obtienen su justificación de la idea del todo. Los poderes del Estado conforman una verdadera "unidad en la diferencia". Como un organismo, en el que los miembros no son realidades independientes, sino que remiten a una misma substancia, el cuerpo como totalidad diferenciada.

Al final de la cita anterior Hegel dice que los momentos del todo "[s]urgen de su poder y son sus miembros en movimiento, en cuanto pertenecen a su propia identidad simple", a su propio "sí-mismo" (*Selbst*) simple. El príncipe es el sí-mismo del Estado, la unidad subjetiva que convierte en ideales, en diferencias internas, a todo aquello que, por estar dotado de particularidad, podría amenazar la unidad del organismo. En el Agregado del parágrafo que estamos comentando, Hegel vuelve a introducir una comparación con el mundo natural:

> Con esta idealidad de los momentos ocurre lo mismo que con la vida en el cuerpo orgánico: está en cada punto, hay una sola vida en todos los puntos y no hay ninguna resistencia. Separado del todo, cualquier punto muere. Esta es también la idealidad de todos los poderes, estamentos y corporaciones individuales, por más que también tengan el impulso de subsistir y de ser por sí [*den Trieb haben, zu bestehen und für sich zu sein*]. Es la misma situación que la del aparato digestivo [*Magen*] en lo orgánico: también existe separadamente [*für sich setzt*] pero es al mismo tiempo superado [*aufgehoben*] y sacrificado, y pasa al todo [*in das Ganze übergeht*] (*ibid*., § 276, Agregado, 441-442 [258]).

Como explica Hegel en la *PhN*, el "sujeto animal" (*das animalische Subjekt*) tiene *Sensibilität* (*Enz*., II, § 353, 436). Ello se manifiesta en el hecho de que es la misma vida la que está en cada punto del cuerpo. Como organismos animales, sentimos

dolor en cualquier parte del cuerpo, y ese dolor que sentimos lo siente cada uno de nosotros en su intimidad. El alma penetra cada parte del cuerpo; lo anima, lo vivifica. Es lo singular, la subjetividad de lo viviente, lo que le da vida al organismo como totalidad y a cada órgano o miembro en particular. Separada del todo, la parte muere. Lo mismo ocurre con el organismo estatal: cada parte remite en última instancia a una misma alma, a un principio vivificador que es la soberanía del príncipe. Las partes –los poderes, las corporaciones, los estamentos– tienden a autonomizarse, a hacer valer sus intereses particulares por sobre el interés general, pero si lo hicieran, si efectivamente pudieran independizarse por completo, perderían por ello también su conexión con el principio que les da vitalidad y cohesión. Sucumbirían como lo hace un órgano cuando es separado del cuerpo o cuando alcanza tal grado de autonomía que comienza a atentar contra la salud del organismo en general y contra las condiciones de su propia subsistencia (*ibid.*, § 371, 520).

La comparación con el organismo animal continúa en las observaciones del § 278. Allí Hegel dice: "El *idealismo*, que constituye la soberanía, es la misma determinación por la cual las partes del organismo animal no son en realidad partes, sino miembros, momentos orgánicos, cuyo aislamiento y subsistencia por sí es la enfermedad" (*PhR*, § 278, Obs., 443 [259]). La soberanía estatal es idealismo para Hegel porque en ella ocurre lo mismo que en el organismo animal: las partes son miembros, momentos del todo, se han vuelto ideales por acción de un centro unificador, un sí-mismo, que las mantiene en su interioridad como momentos suyos. En la soberanía constatamos la "idealidad [*Idealität*] de las esferas y los asuntos particulares, o sea, la expresión de que estas esferas no son independientes, autónomas en sus fines y modos de actuar [*Wirkungsweisen*], y no están enfrascadas en sí mismas [*in sich Vertiefendes*], sino que estos fines y modos de actuar están determinados por el *fin del todo* y dependen de él" (*ibid.*, § 278, Obs., 443-444 [260]).

La soberanía existe como "la *subjetividad* que tiene certeza de sí misma, y como la *autodeterminación* abstracta de la voluntad –en esa medida carente de fundamento [*grundlose*]–, en la que reside la decisión última. Es lo individual del Estado como tal, que sólo entonces es *uno*" (*ibid.*, § 279, 444 [260]). Como ya sabemos, la soberanía le confiere individualidad al Estado, hace que sea realmente una unidad intrínseca. Ahora bien, esa soberanía existe como subjetividad, y es por ello que puede conferirle unidad al Estado. Esa subjetividad, a su vez, es personalidad. Lo que en el Derecho Abstracto es persona, en el "derecho absoluto, en el Estado" es la personalidad del Estado, es el

"yo quiero" que "*decide* [beschließt] y da comienzo a toda acción y toda realidad [*Wirklichkeit*]" (*ibid.*, § 279, Obs., 445 [261]). La personalidad sólo tiene verdad "como *persona*, como sujeto existente por sí [*für sich seiendes Subjekt*], y lo que existe por sí es necesariamente *uno* [*und das für sich Seiende ist ebenso schlechthin* Eines]. La personalidad del Estado sólo es efectivamente real [*wirklich*] como una *persona*, el *monarca*" (*loc. cit.*).

Por ello no se debe exponer la dignidad del monarca como "algo *deducido*" [*Abgeleitetes*], porque "su concepto, lejos de ser deducido, es *lo que comienza absolutamente a partir de sí mismo* [*das* schlechthin aus sich Anfangende]" (*ibid.*, § 279, Obs., 446 [262]). Recordemos que el monarca, como soberano, es el momento de la subjetividad, del libre "yo quiero" carente de fundamento, y por eso es el comienzo absoluto de la decisión. Esto hace que la doctrina tradicional del derecho divino de los reyes sea más cercana a esta concepción de la soberanía que las teorías modernas de la soberanía popular, porque aquella implica cierto carácter incondicionado del derecho del príncipe. Sin embargo, la *PhR* no se satisface por completo con semejante doctrina, porque la filosofía exige "concebir lo divino" (*loc. cit.*), es decir, poner en conceptos aquello que la religión expresa todavía en el terreno de la "representación" (*Vorstellung*) (*Enz.*, I, 23-24 y § 1, 41).[3]

El carácter incondicionado del fundamento de la soberanía del príncipe, que se expresa torpemente en el derecho divino de los reyes, nos conduce a la última conexión, probablemente la más polémica, que queremos abordar aquí entre la *PhR* y la *PhN*. Nos referimos al derecho de nacimiento del monarca. En el § 280 Hegel sostiene:

> Esta última identidad (*Selbst*) de la voluntad del Estado está en su abstracción simple y es por lo tanto individualidad *inmediata* [unmittelbare *Einzelheit*]. En su concepto mismo reside pues la determinación de la *naturalidad*. Por consiguiente, el monarca es esencialmente *este* individuo, abstraído de todo otro contenido, y está destinado a la dignidad de monarca de un modo inmediatamente natural por el *nacimiento* natural (*PhR*, § 280, 449-450 [264]. Traducción ligeramente modificada).

La identidad última del Estado que recae en el monarca es individualidad inmediata, la misma individualidad inmediata de toda identidad natural. El hecho de que el príncipe sea *un* individuo en particular y no cualquiera se manifiesta de un modo natural, por el simple hecho de haber nacido en una familia determinada en un momento determinado. El príncipe es príncipe *por naturaleza*. En las observaciones a este

3 Sobre este tema, véase nuestro trabajo: (Assalone, 2015).

parágrafo, Hegel explica que aquí tenemos un "tránsito [*Übergang*] del concepto de la autodeterminación pura a la inmediatez del ser, y por lo tanto a la naturalidad" y que su explicación hay que buscarla en la Lógica por su carácter especulativo. En este pasaje de la *PhR*, Hegel explica que se trata de una "*conversión inmediata* [unmittelbare Umschlagen] de la autoconciencia pura de la voluntad en un *este* [Dieses], en una existencia natural [*natürliches Dasein*]" (*loc. cit.*). Y pone como ejemplo de esta "conversión del concepto absoluto en el ser" la prueba ontológica de la existencia de Dios, en la cual se parte de la idea de Dios para extraer de ella, como consecuencia necesaria, su existencia. Aquí se parte del concepto del monarca como la idea de una autodeterminación pura y se arriba a la existencia inmediata de un individuo que, por naturaleza, detenta la dignidad de monarca.

Al señalar que la explicación de este misterio debe buscarse en otro lugar, la Lógica, Hegel no ofrece mayores pruebas de esta posición. Ello le ha valido incontables críticas, entre ellas las del joven Marx, quien en su manuscrito de 1843 sobre la *PhR* llegó a decir: "En la cumbre más elevada del Estado decide por tanto la mera *physis* en lugar de la razón" (Marx, 1976, 235).

2. Objeciones y posibles respuestas

Entre las objeciones más agudas que se han señalado históricamente a la polémica figura del príncipe hegeliano, podríamos mencionar tres. La primera critica el orden de derivación de los poderes del Estado. Habría sido natural encontrar en primer lugar la justificación del poder legislativo, que aporta la universalidad abstracta de la ley que luego es mediatizada por acción del poder gubernativo, que la reglamenta y aplica, y finalmente por el príncipe, que la promulga o la veta. Sin embargo, Hegel comienza con el príncipe, que encarna la singularidad. Esta modificación en el orden de exposición fue interpretada como una concesión a los poderes de turno, en la medida que lo contrario, es decir, el haber comenzado con el poder legislativo, podría haber dado a entender que el Estado se sostenía en la voluntad general expresada en el parlamento, lo cual se acercaría peligrosamente a las teorías de la soberanía popular que Hegel rechazaba. La segunda objeción alude a la función específica que desempeña el príncipe en un Estado racional. Limitarse a decir sí, "yo quiero" y a poner "los puntos sobre las íes" no parece apropiado para la cabeza del Estado. De modo que, o bien Hegel le asigna un papel meramente protocolar al príncipe, y por lo tanto debería asumir

su irrelevancia, o bien no pudo justificar correctamente la importancia de dicha figura en términos estrictamente conceptuales. Por último, una tercera objeción apunta a una suerte de recaída en lo natural que podría verificarse en el derecho de nacimiento del monarca. No deja de ser curioso que en la cima del Estado encontremos lo natural en bruto: la soberanía del Estado quedaría así en manos de la naturaleza. Hegel explica que estamos frente un misterio de carácter especulativo, que sólo puede resolverse gracias a la Lógica, pero no aporta más que dudas sobre su justificación en términos estrictamente iusfilosóficos.

Creemos que es posible atender a estas objeciones manteniéndonos dentro de las premisas y el andamiaje conceptual de la filosofía hegeliana. En cuanto al orden derivación de los poderes del Estado, Hegel parece tener como referencia el mismo orden que describe en el § 259, cuando expone la división de la idea del Estado en términos de derecho político interno, derecho político externo e historia universal. Aquí también comenzamos con lo singular y acabamos en lo universal. Se parte del "Estado real [*wirklich*]" que es "esencialmente un Estado individual [*individueller*]" (la constitución y el derecho político interno), se continúa con la relación entre Estados "particulares", "independientes unos de otros", para los cuales "su relación sólo puede ser por lo tanto exterior" (el derecho político externo), y finalmente se erige entre ellos un "tercer elemento" (*ein drittes Verbindendes*) que los une y los juzga. Éste es el "espíritu", que "se expone en la historia del mundo como lo universal y como el género efectivamente activo [*die wirkende Gattung*]" (la historia universal) (*PhR*, § 259, Agregado, 405-406 [233]). De modo que, si es incorrecta la derivación de los poderes del Estado a partir del poder principesco, también debería ser incorrecta la derivación del derecho político externo y de la historia universal a partir del derecho político interno, lo cual es difícil de sostener, porque el sentido de las relaciones internacionales sólo se entiende sobre la base de una comprensión adecuada del Estado individual y real, y no a la inversa. Además, Hegel podría tener presente aquí, como bien ha señalado Kosmas Psychopedis (2006, 364), los tres silogismos de lo viviente que expuso en la Lógica, puntualmente en los §§ 217 a 220 de la *Enz.*, cuando presenta el concepto de vida (*Enz.*, I, §§ 217-220, 374-376 [287-288]). Se trata de tres procesos que se suponen mutuamente y cuyo desarrollo más concreto lo podremos apreciar recién, no casualmente, en la Física Orgánica de la *PhN*, como el proceso de "configuración" (*Gestalt*), de "asimilación" (*Assimilation*) y el "proceso del género" (*Gattungsprozeß*). Lo cual a su vez permite entender la alusión a la sensibilidad, la irritabilidad y la

reproducción en distintos pasajes de la *PhR*. En todos los casos Hegel tiene presente esos tres silogismos de lo viviente que ya había expuesto en la Lógica. Lo cual es sensato, porque de acuerdo con su punto de vista, el Estado es una realidad viviente y por lo tanto le cabe la misma estructura lógica que exhibe todo lo que está vivo, desde la idea hasta un organismo natural o espiritual.

En cuanto a la segunda objeción, la relativa a la función ambivalente del monarca en la *PhR*, es necesario tener en cuenta la importancia de la subjetividad para la vida en la filosofía hegeliana. Todo lo viviente está dotado de subjetividad. En los organismos naturales esto se verifica especialmente en el animal, que es sujeto. Su subjetividad está directamente relacionada con el "idealismo" al que hacíamos referencia anteriormente. Hay subjetividad allí donde las partes de un todo se subordinan a un centro unitario, a un sí-mismo, que las vuelve ideales en el sentido de que dejan de ser realidades independientes y se convierten en miembros de una totalidad viviente. Si el Estado es un ser viviente, si efectivamente es un organismo, ese organismo debe presentar subjetividad de algún modo. Hegel cree encontrar esa subjetividad en el príncipe, que realiza el momento de la singularidad del concepto y que en su persona asume la función de tener la última palabra sobre toda decisión del Estado. Toda particularidad queda así subsumida, sin perderse (incluso sin perder cierto margen de autonomía), bajo un mismo centro unitario y unificador que le da cohesión e identidad al Estado y a la eticidad en su conjunto. Sea el príncipe o sea cualquier otra persona, alguien concreto debe ocupar ese lugar central. De lo contrario no existiría unidad en el Estado porque se habría perdido la mediación de lo singular, la mediación que une lo universal con lo particular, y por lo tanto faltaría uno de los tres silogismos de la eticidad, que no podemos detallar aquí.[4] Puede que a nuestra sensibilidad política contemporánea no le parezca evidente que ese lugar lo ocupe el príncipe, pero esa posibilidad era enteramente compatible con la realidad social y política en tiempos de Hegel.

La última objeción apuntaba a cierto salto argumentativo en la justificación del derecho de nacimiento del monarca hegeliano. Se pasaba, sin mediación, de lo natural a lo espiritual. Un hecho biológico, un nacimiento, definía la autoridad última de un Estado racional. Este tipo de tránsito, que no es estrictamente un tránsito, sino una "conversión inmediata" (*unmittelbare Umschlagen*) porque no hay allí mediación, no es

4 Véase nuestro trabajo: (Assalone, 2014).

infrecuente en el sistema hegeliano.[5] Hegel explica una conversión inmediata similar en la transición de la idea a la naturaleza, esto es, entre el final de la Lógica y el comienzo de la *PhN*. Allí la idea, en su autodeterminación pura, se resuelve a pasar al ser natural inmediato: "la *libertad* absoluta de la idea", dice Hegel al final de la Lógica de la *Enz*., "está en que ella no transita meramente a la *vida* [*nicht bloß ins* Leben *übergeht*], ni en que como conocimiento finito la haga [i.e., a la vida] *parecer* dentro de sí [*in sich* scheinen *läßt*], sino en que, en la verdad absoluta de sí misma, se *decide* [*sich* entschließt] *a despedir* libremente *de sí* [*frei* aus sich zu entlassen], como naturaleza, al momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro [*Andersseins*], la *idea inmediata* como su propio reflejo [*Widerschein*]" (*Enz*., I, § 244, 393 [299]. La traducción es nuestra). El paso de la idea a la naturaleza es el resultado de un acto de decisión libre de la idea. De modo que lo absolutamente mediatizado (la idea) se convierte, por una decisión incondicionada, en lo absolutamente inmediato (la naturaleza), porque no hay nada fuera de ella con lo que aún deba ser mediada (*cf.* Rivera de Rosales, 2006, 87).

Esta misma conversión inmediata se produce en el "tránsito del concepto de la autodeterminación pura a la inmediatez del ser, y por lo tanto a la naturalidad" (*PhR*, § 280, Obs., 450 [264]), el tránsito de la soberanía estatal *in abstracto* al nacimiento de un hombre particular cuyo destino es el trono. Estos son los dos momentos inseparables de la majestad del monarca: "la identidad última y carente de fundamento [*das letzte grundlose Selbst*] de la voluntad", por un lado, "y la existencia [*Existenz*], por lo tanto también sin fundamento [*grundlose*], como determinación entregada a *la naturaleza*" (*ibid*., § 281, 451 [265]), por el otro. Sólo gracias a esta carencia de fundamento en ambos momentos de la majestad, a esta "*inmediatez* interior y *exterior*", se evita la posibilidad de la destrucción del Estado, porque la determinación de la autoridad última del Estado no queda librada al arbitrio subjetivo, a la contingencia (*ibid*., § 281, 452 [265]). Esa determinación, en cambio, es "entregada a la naturaleza".

Pero sólo un pensamiento que vea en la naturaleza un mecanismo ciego, carente de racionalidad intrínseca, y no la libre exteriorización de la idea, puede creer que un nacimiento es un mero hecho biológico, en el sentido de un acontecimiento material sin

5 Sin ir más lejos, en el contexto de esta la justificación del derecho de nacimiento del monarca, el filósofo refiere como ejemplo al "proceso de trasladar [*zu übersetzen*] un contenido de la subjetividad (como fin representado) a la existencia [*in das Dasein*]" (*PhR*, § 280, Obs., 450 [264]). Hegel remite al § 8 de la *PhR* donde justifica la necesidad de que un fin subjetivo de la voluntad se convierta en un fin también objetivo. Se trata del "proceso de *trasladar* [zu übersetzen] a la objetividad el fin subjetivo por la mediación de la actividad y de un medio" (*ibid*., § 8, 58 [37]).

ningún significado racional. La prescripción de que los monarcas simplemente digan sí y pongan los puntos sobre las íes viene a explicar justamente por qué dejar en manos de la naturaleza la elección de los monarcas no significa dejar esa decisión librada a la contingencia. La "particularidad del carácter" (*die Besonderheit des Charakters*) de tal o cual monarca no tiene relevancia para el Estado, porque no se trata de su carácter, sino de que simplemente diga sí y ponga los puntos sobre las íes. "En una monarquía correctamente organizada el aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la cual el monarca sólo tiene que agregarle el subjetivo „yo quiero'" (*ibid.*, § 280, Agregado, 451 [265]). No es lo objetivo lo que aporta el monarca, y en ese sentido no importa quién sea él concretamente, y cómo piense, sino lo subjetivo, el que pueda decir "yo quiero" ante cada ley, que dote de idealidad a la objetividad de la ley.

Abreviaturas

Enz.	Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830.
Enz., I	Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, tomo 1 (Hegel,1986b).
Enz., II	Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, tomo 2 (Hegel, 1986c).
PhN	*Philosophie der Natur*.
PhR	Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Hegel, 1986a).

Bibliografía

Assalone, Eduardo (2014) "Mediación ética y organicismo político. Los tres silogismos de la eticidad y la articulación orgánica del Estado en Hegel" en Ferreiro, Héctor, Hoffmann, Thomas Sören, Bavaresco, Agemir (Comps. / Orgs.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, Porto Alegre, Editora FI/EDIPUCRS, pp. 121-136.

__________ (2015) "Mediación y secularización en la filosofía social y política de Hegel" en Román, Ernesto y Catoggio, Leandro (comps.), *El fenómeno de la*

Secularización. Actas de las V Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, pp. 37-45.

__________ (2017) "La concepción hegeliana de la administración pública. Una sistematización de los aspectos principales del concepto de „estamento universal' (*allgemeine Stand*)", *Cuadernos de Filosofía*, 67-68, pp. 15-25.

__________ (2018) "El Estado como organismo en la Filosofía del Derecho de Hegel. Discusiones en torno al carácter metafórico o literal del Estado-organismo", *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 15, 26, pp. 129-151.

Becchi, Paolo (1986) "Diferencias en la doctrina hegeliana del poder del príncipe", *Revista de Estudios Políticos*, 49, pp. 63-86.

Bourgeois, Bernard (1989) "El príncipe hegeliano" en Amengual Coll, Gabriel (ed.), *E di b e "Fi f i de De ech " de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp.289-317.

Brooks, Thom (2007) "No Rubber Stamp: Hegel's Constitutional Monarch", *History of Political Thought*, XXVIII, 1, pp. 91-119.

Cesa, C. (1982) „Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt" en Henrich, D. y Horstmann, R.-P. (ed.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 185-205.

Damiani, Alberto M. (2014) "Eticidad y soberanía en Hegel", *Cuadernos de Ética*, 28, 41.

Hegel, Georg W.F. (1986a) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 7, Frankfurt a. M., Suhrkamp

__________ (1986b) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, Tomo 1, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 8, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

__________ (1986c) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, tomo 2, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 9, Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

__________ (2004) *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Buenos Aires, Sudamericana, trad. Juan Luis Vermal.

Hösle, Vittorio (1987) “Der Staat”, en Jermann, Ch. (ed.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, pp. 183-226.

Ilting, Karl-Heinz (1971) “The structure of Hegel’s *Philosophy of Right*” en Pelczynski, Z. A. (ed.), *Hege ' P i ic Phi phy: P b em d Pe pe c i e* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 90-110.

Marx, Karl (1976) *Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313)*, en *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, Band 1, Berlin, Dietz Verlag.

Psychopedis, Kosmas (2006) “Zur Logik des Organischen in der Hegelschen Rechtsphilosophie” en Arndt, Andreas; Zovko, Jure und Gerhard, Myriam (ed.), *Das Leben denken. Hegel-Jahrbuch 2006*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 361-367.

Rivera de Rosales, Jacinto (2006) “Ser y límite en el inicio de la *Lógica* hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XVII, pp. 83-99.

Wolff, Michael (1984) “Hegels staatstheoretischer Organizismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen ‘Staatswissenschaft’”, *Hegel-Studien*, 19, pp. 147-177.

Yack, Bernard (1980) “The Rationality of Hegel’s Concept of Monarchy”, *The American Political Science Review*, 74, 3, pp. 709-720.

El comienzo de la ciencia según Hegel: ¿Un inicio pre-categórico?

Matías Bircher (UADER)
matiasbircher1@gmail.com – matiasbircher11@gmail.com

El comienzo de la ciencia según Hegel: ¿Un inicio pre-categórico?

El presente trabajo se centra específicamente en el problema del comienzo de la ciencia en el libro *Ciencia de la lógica* (1812) de G. W. F. Hegel (1770-1831). Se intenta, en este sentido, realizar un breve acercamiento a las tres primeras determinidades: ser, nada y devenir, que conforman el primer capítulo del libro, el más discutido desde su publicación en 1812.

En el parágrafo 1 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1831) Hegel afirma que la filosofía no goza del privilegio de las demás ciencias: esto es aceptar sus objetos como inmediatamente dados por la representación y presuponer ya el método para conocer dicho objeto como algo que no hay que poner en tela de juicio. Sino que, en cambio, la filosofía no puede empezar con presupuestos ni apelaciones al sentido común. Debe empezar por el inicio. Surge entonces un grave problema: el inicio, al ser inmediato es una presuposición.

Y por esta razón, no es menor el hecho que el filósofo alemán inicie la *Ciencia de la lógica* con la pregunta: *«¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?»*. Esta pregunta remite al debate contemporáneo de si es posible hallar un comienzo de la filosofía y si este debe ser mediato o inmediato. La filosofía, entendida como sistema (en el sentido idealista), no puede empezar sino siendo una búsqueda. «El comienzo es necesariamente unilateral y arbitrario y sólo a lo largo de la ulterior determinación de ese comienzo en el que consiste el movimiento total de la Lógica (o de la explicitación de lo que en ese comienzo se encontraba implícito)» (García Mills, 2012, 203) el comienzo se desprende de su inicial unilateralidad; en otras palabras, la deshace, la supera. Deja así de ser arbitrario.

Por un lado, el comienzo no puede ser mediato, ya que supondría un "antes" o un "fuera" respecto de la ciencia (siendo, no un comienzo, sino más bien un resultado) y

que, justamente por ese valor externo no tendría valor para la ciencia. Y, por otro lado, el comienzo tampoco puede ser inmediato puesto que al no haber sido debidamente justificado sería unilateral y arbitrario.

Frente a este panorama la solución de Hegel no debería sorprendernos: el comienzo, dice, es tanto inmediato como mediato. «*No hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación*» (Hegel, 1976, 64). Comenzar supone avanzar hacia algo segundo y por lo tanto haber abandonado lo primero inmediato, pero al mismo tiempo esto primero no podría ser determinado como tal si no se avanza más allá de él, con lo cual está igualmente mediado. Comenzar es ya haber comenzado.

El comienzo (la identidad del ser y la nada, esto es, lo *inmediato indeterminado*, que no excluye a nada, no deja nada fuera) se justifica como comienzo solamente al final del movimiento total de la Lógica en el que vuelve sobre sí (vuelve a la nada habiendo generado y suprimido toda determinación, esto es, vuelve a sí mismo como lo *mediato absoluto*). Como ya bien señalamos, todo desarrollo posterior no es sino una ulterior determinación o explicitación de lo que ya hay al comienzo. «Si lo absoluto ha de ser absoluto no puede ser esto frente a aquello o lo uno frente a lo otro, esto es, no puede ser nada determinado, sino que habrá de ser la vaciedad o la indeterminación absoluta» (García Mills, 2012, 204).

Según Hegel, el ser es la respuesta a la pregunta por el comienzo. Mejor dicho, el puro ser ("puro" significa vacío de toda determinación). Según Jorge Eduardo Fernández (2007, 105), «el ser indeterminado y puro, es el puro intuir, pensar vacío, nada (…) [es el] ser supuesto de toda ciencia, vaciado de todo contenido mediante el trabajo del comienzo». La cualidad del ser es su carencia de cualidad, su indeterminidad es su determinidad, «siendo signo de la experiencia de la no experiencia» (Fernández, 2007, 108). En su inmediatez e indeterminación dicho ser es pensar puro e intuir. Se caracteriza, asimismo, por su generalidad y por su pobreza.

De este modo, el puro ser solo se justifica como tal cuando se logra mostrar que en él ya está todo (o que de él se sigue todo), es decir, cuando se vuelve a lo que había al comienzo, pero habiendo entretanto generado y suprimido toda determinación.

Jorge Eduardo Fernández se pregunta: «¿Si [el ser] no merece ser llamado concepto, entonces cómo llamarlo?» (2007, 108). El ser (y por lo tanto la nada) es un signo vacío, que demanda significados. Es una abstracción. Es vacuo.

Sin embargo, dicho esto, no debemos de olvidar la contradicción contenida en el puro ser. Una contradicción interna, por cierto. Hacer el comienzo implica mostrar dicha contradicción. Del puro ser solo se puede hablar de manera negativa, «y desde la negación ya implícita en su oposición respecto al ser determinado» (Fernández, 2007,103).

«El ser y la nada son [o es] por lo tanto la misma cosa» afirma Hegel (1976, 77). Sin embargo, hay que aclarar que el esfuerzo por mantener la pureza en el puro ser es justamente aquello que lo hace indistinguible de la pura nada, la cual es la misma vacuidad, vaciedad que el "puro ser". En su carencia de determinación ser y nada son cualitativamente lo mismo, ambos son definidos por oposición al ser determinado. Su verdad no es aquello que traspasa, sino que ha traspasado ya; vale decir, el ser [traspasado] en la nada y la nada [traspasada] en el ser.

"Ser" y "nada" no son proposiciones ni son reductibles a un juicio: «todo lo que se dice de ellos procede de un efecto retroactivo de la lógica de la esencia» (Duque, 1998, 610). Ser y nada se dan en el devenir, ellos son los vacuos extremos de esta referencialidad, en virtud de la cual cada uno es sí mismo solamente en su contrapuesto. También afirma Hegel: *«ellos no son lo mismo»* (1976, 78) sino absolutamente diferentes; pero, a la vez, no separados e inseparables, e inmediatamente cada uno desaparece en su opuesto. Su verdad consiste en este movimiento del inmediato desaparecer de uno en otro: el devenir, movimiento donde los dos son diferentes, pero por la vía de una diferencia que se ha resuelto inmediatamente.

La dialéctica del ser y la nada muestra que la "base móvil de transición" (Duque, 1998, 613) es justamente el devenir. Sus momentos son dos: nacer y perecer. Llegar a ser y dejar de ser respectivamente. La hora del nacimiento de una persona es la hora de su muerte.

Esta explicitación de términos que peca, muchas veces, de repeticiones, digámosles, aclaratorias nos va llevando poco a poco a la tesis central del presente trabajo, que trata básicamente de demostrar que no es el puro ser sino más bien, el devenir, efectivamente, el comienzo de la ciencia.

En esto anterior coinciden Félix Duque y Arturo Gaete al considerar a ser y nada como "pre-categorías", pre-conceptos, siendo solamente signos vacíos. No son verdaderas categorías lógicas. El devenir es la primera categoría lógica y, en consecuencia, el inicio de la ciencia. Según Gaete, ser y nada son "pre- categorías". Para Duque son "muñones"; es decir, no son pensamientos ni nociones, sino más bien pre-

supuestos del pensar, abstracciones que solo tienen sentido pensadas en el devenir. «Esta unidad, el devenir constituye el puro inicio» (Duque, 1998, 610).

El devenir en tanto unidad del ser y nada es la primera verdad. El inicio de la ciencia, de la filosofía no es otro que el movimiento mismo, es el devenir, dice Duque poéticamente "siempre incesante y para siempre pasado" (1998, 608)

La tesis aquí presentada queda reforzada cuando Duque concluye que "el inicio y el motor del ser es el devenir" (1998, 611).

El propio Hegel afirma que el devenir es la primera categoría lógica ya que «*tanto el ser como la nada están desprovistos de estabilidad y consistencia propia: no se puede pensarlos más que a partir del devenir"* (Hegel, 1976, 804).

El devenir, como ya dijimos, tiene dos momentos. Es importante aclarar lo que Hegel entiende por la palabra "momento", siendo un término esencialmente relativo; es decir, que no vale por sí y aisladamente, sino que solamente en y por la relación que presupone lógicamente con su fundamento.

La relación propuesta en la que el ser y la nada son momentos es justamente el devenir, estrictamente hablando, la primera categoría lógica y el inicio de la ciencia filosófica. Según Arturo Gaete, para Hegel, "lo primero es el devenir, el movimiento; lo segundo es pensar el ser y la nada a partir del devenir" (1995, 44).

Dice Hegel «*traspasar es la misma cosa que devenir, solo que en aquel los dos momentos, desde los cuales se efectúa el traspaso mutuo, son representados más bien como reposando uno fuera del otro, y el traspasar se representa como efectuándose entre ellos*» (1976, 90).

Es por eso, según Jorge Eduardo Fernández, que "Hegel no habla de un traspasar de ser a nada y de nada a ser, sino de ser traspasados el uno en el otro. El devenir es de este modo el comenzar en tanto este traspasa ser y nada" (2003, 118).

En el presente trabajo se realizó un breve acercamiento a las determinidades ser, nada y devenir de la llamada Lógica Grande. De acuerdo con esto se retomaron aportes de los autores Arturo Gaete, Félix Duque y Jorge Eduardo Fernández para defender la tesis de que no es el puro ser sino más bien la categoría devenir -que marca efectivamente- el inicio de la ciencia.

Bibliografía

Duque, Félix (1998) *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica,* Madrid, Ediciones Akal, S.A

Fernández, Jorge E. (2007) "El significado de la fórmula „ser del comienzo' en la Ciencia de la Lógica de Hegel". *Tópicos, Revista de Filosofía de Santa Fe*, 15, pp. 99-111.

__________ (2003) *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel,* Buenos Aires, Ediciones del Signo.

García Mills, Nicolás (2012) "„¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?' El problema del comienzo en Hegel", *Anales del Seminario en Historia de la Filosofía,* 29, 1, pp. 189-215.

Hegel, Georg W. F. (2005) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, trad. Ramón Valls Plana.

__________ (1976) *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo.

La Conciencia como mediación entre Naturaleza y Espíritu. De la fenomenología de la conciencia a la fenomenología del espíritu

Leonardo Filippi Tome (UNSAM – CONICET)
filippi.tome@hotmail.com

1. La temática de la conciencia en la época de Jena

El contexto: Hegel llegó a Jena en enero de 1801 con el ánimo de convertirse en un filósofo sistemático. En julio de ese mismo año publicó su primer ensayo reconocido: *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*. Mientras tanto, preparaba su tesis de habilitación y se disponía a conseguir un cargo docente en la universidad de Jena. Como apuntes para esas mismas lecciones, Hegel, elaboró una serie de bocetos que trazan la evolución y el desarrollo de su sistema especulativo, entre los cuales encontramos las primeras referencias a la dialéctica de la conciencia, ocupando un lugar no menor en su proyecto sistemático, prácticamente, desde el comienzo del periodo de Jena. Entre 1803 y 1804 dictó en esta universidad sus primeros cursos sobre *Filosofía de la Naturaleza* y *Filosofía del Espíritu,* de los que nos han quedado una serie de manuscritos incompletos. Entre 1804/05 y 1805/06 volvió a dictar estos y otros cursos y a reelaborar gran parte del material. Una mezcla de todos estos apuntes fue editada por J. Hoffmeister con el título de *Realphilosophie* I y II. No obstante, la última edición crítica de las obras completas ha separado y discriminado lo que corresponde a cada una de estas lecciones y otros escritos de la época reditándolas en tres tomos titulados *Jenaer Systementwürfe* I, II y III (GW 6, 7 y 8). El tema de la conciencia es central especialmente en la *Filosofía del espíritu* en el primer y el tercer volumen. Este último ha sido traducido al español por J.M. Ripalda con el título *Filosofía Real* (Ripalda, 2008). La parte que contiene la "filosofía del espíritu" del primer tomo ha sido más recientemente traducida por J. De Zan con el título *La Primera Filosofía del Espíritu* de Hegel (De Zan, 2017).

El título "*Esbozo de Sistema" (Systementwürfe)* es solo una estratagema de la editorial, la cual, por cierto, aclara que no pueden considerarse a estos escritos como un primer esbozo del sistema filosófico hegeliano sin tener en cuenta las notables

diferencias esquemáticas y terminológicas que existen entre las distintas versiones mencionadas y, sobre todo, con el sistema de la *Enciclopedia*. Sin desconocer o negar las sucesivas variantes, Ripalda, sin embargo, sostiene que a partir de estos escritos ya puede verse prefigurada la metodología propia del pensamiento especulativo de Hegel. "Esta sistemática rigurosa constituye una máquina que, desde el final de la época de Jena, cuando Hegel escribe la *Filosofía real*, repite constantemente su funcionamiento potente y apaciguador. Las diferencias que encuentra la filología entre la sistemática del final de Jena, la *Ciencia de la Lógica* y las clases berlinesas son relativamente secundarias". (Ripalda, 2008, XXIII). Secundarias o no las diferencias son ciertamente notables; y en cierto sentido también desconcertantes.[1] En efecto, en esta época Hegel ensaya tres esquemas de sistema diferentes, 1) uno basado en la teoría de "las potencias"; 2) un segundo basado en la articulación "Filosofía teórica y práctica"; y 3) una tercera organización basada en la "división de una parte A) *Existencia formal* de la conciencia, y una parte B) *Existencia real*, en la que no se trata ya de la conciencia sino del espíritu" (De Zan, 2017, 9).

A todas luces pareciera ser que el esquema que triunfa definitivamente a partir de la *Fenomenología* es el último de los tres mencionados. El mismo pude verse representado concretamente en el pasaje de las figuras de la Conciencia (*Existencia formal*), capítulos I, II y III (sección A) a las de la Autoconciencia del capítulo IV (Sección B), (*Existencia real* o el espíritu). En el esquema fenomenológico se pierden ciertamente algunas cosas de los primeros escritos, como por ejemplo un desarrollo pragmático, comunicativo e intersubjetivo, pero se gana ciertamente más profundidad especulativa y coherencia sistemática. Todo esto se debe a la introducción de un elemento puntual en el esquema: la *conciencia* (Bewusstsein).

a) La génesis del espíritu. Las primeras formulaciones hegelianas del concepto de espíritu en términos sistemáticos son apenas previas al *Systementwürfe* I; data del manuscrito redactado entre el invierno de 1802 y la primavera de 1803 conocido como el *Sistema de la Eticidad* (*System der Sittlichkeit*). El manuscrito contiene lo que junto con el artículo *Sobre el Derecho natural* (1802)[2] (que responde críticamente al escrito

[1] Para un estudio sobre la evolución, las divergencias y las similitudes entre los ensayos de sistema y el sistema de la Enciclopedia: Kimmerle, Heinz. *Das Problem Der Abgeschlossenheit Des Denkens: Hegels "system Der Philosophie" in Den Jahren 1800-1804*. Bonn: Bouvier, 1982. (HEGEL-STUDIEN -8)

[2] El texto fue publicado en 1802 en la revista filosófica que Hegel y Schelling editaban juntos (*Kritisches Journal der Philosophie)* con el título: "*Über die wissenschaftlichen Behandiungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*". Edición castellana, Hegel, Georg W. F (1979) *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho*

de Fichte (1796) *Fundamentos del Derecho Natural*),[3] se considera como el primer ensayo de exposición sistemática de la filosofía práctica de Hegel (*cf.* Harris, 1979, 3). Habermas, define al artículo *Sobre el Derecho Natural* como una "representación escénica de la tragedia de lo ético, que permite concebir la identidad del espíritu con la naturaleza" (Habermas, 1984, 45). Esta definición nos brinda ya una pauta importante para su comprensión. El tratamiento del concepto de espíritu, en línea con sus escritos de juventud (mal llamados teológicos), es principalmente ético-político y, consecuentemente, el concepto de conciencia que aparece vinculado a ello es el de una conciencia moral (*Gewissen*).

En el *Sistema de la Eticidad* Hegel quería mostrar como de algún modo lo que llamamos "*espíritu"*, que en sus primeros escritos se "traduce" (en sentido figurado) por *eticidad o pueblo,* en el sentido etimológico del *ethos* griego, "brota" cual *Physis* de la naturaleza misma. Siguiendo el modelo teleológico de la antropología aristotélica que había sido reivindicado ya por Heder y toda la generación del *Sturm un Drang*, Hegel cree que se puede deducir la constitución del Estado partiendo de un desarrollo natural en el que la primera institución ética es "la familia". Se trata esa "*sustancia ética"* como la llamará más tarde Hegel y, que, Aristóteles ya la definía en la *Política* citando a Hesíodo y otros poetas como: *los que comparten el pan y la mesa* (Aristóteles, *Política*, L. I, 1252 b.). Las familias que se asocian unas a otras por beneficio mutuo para llevar adelante el intercambio que les permite solventar sus necesidades "*no cotidianas"* constituyen las primeras aldeas. A medida que las aldeas crecen en número se van estableciendo las primeras ciudades-estados y la vida social y política se complejiza. Hegel define a la familia como una unidad en sí misma, es más: "la familia como la suprema totalidad de que es capaz la naturaleza" (Hegel, 1983, 140), la familia es "la totalidad viviente o totalidad natural" (Hegel, 1983, 170).

A la familia le siguen dos estamentos más que son la burguesía comercial o sociedad civil, y el Estado. De este modo quedarían prefiguradas ya las tres esferas que componen la Filosofía del Derecho de1821, cuya unidad y totalidad el sistema maduro inscribe en lo que se denomina *Espíritu Objetivo*. Aunque Hegel todavía no lo define en

---

natural: su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho. Madrid, Aguilar, trad. D. Negro Pavón. Hegel, G. W. F. Werke 2. *Jenaer Schriften,* 434-530.

[3] Fichte, Johann Gottlieb (1994) *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, trad. J. L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera y F. Oncina Coves.

tales términos, para empezar a hablar de una "filosofía del espíritu" en general habrá que esperar a los años siguientes.

b) Un cambio de paradigma. Las lecciones de Jena dictadas en invierno de 1803/04 llevan por título "*Sistema de la filosofía especulativa*" y constan de dos grandes partes: 1- Filosofía de la Naturaleza 2- *Filosofía del espíritu*. Razonablemente esta última parte es lo que se ha denominado *"La primera Filosofía del espíritu"* de Hegel. (De Zan, 2017) El concepto de espíritu aparece ahora en un contexto diferente pero estrechamente vinculado. Mientras que en el *Sistema de la eticidad* no encontramos muchas referencias al concepto de conciencia teórica (*Bewusstsein*) y, sí, por el contrario, múltiples menciones al de consciencia práctica (*Gewissen*); en la *Filosofía del espíritu* vemos ahora como la conciencia en el primer sentido adquiere absoluto protagonismo.

Si confrontamos el *Sistema de la eticidad (1802/03)* con la *Filosofía del espíritu* (1803/04), más allá de los detalles en los que no vamos a entrar ahora, vemos a grandes rasgos que las ideas fundamentales que articulan el primer escrito son *naturaleza* y *espíritu.* Esto supone, en palabras de J. De Zan, "un cambio paradigma" respecto de las lecciones de 1803/04 "donde las ideas centrales son ahora conciencia y espíritu" (2017, 19-20). Cuando hablamos de "cambio de paradigma", entiéndase, no es algo que estemos inventando ni descubriendo nosotros, sino algo que ha sido señalado concretamente por aquellos que han estudiado en profundidad los escritos de esta época (*cf.* Honneth, 1997, 40, 45, 46; Pinkrad, 2002, 235; De Zan, 2017, 19-23; Harris 1979; Habermas, 1984, 40; Ricoeur, 2006, 233). "En los manuscritos de 1803-04 hay mucho más énfasis en la noción de "conciencia" que, en el *Sistema de la eticidad*, por ejemplo; pero las líneas de pensamiento son claramente las mismas" (Pinkard, 2002, 235). Se trata de pensar entre otras cosas la posible articulación entre naturaleza y espíritu. Y es en este punto concretamente que la conciencia desempeña un rol fundamental como mediación entre ambas cosas.

Con el viraje acontecido entre el *Sistema de la eticidad* y la *Filosofía del espíritu* comienza poco a poco a ganar cuerpo una teoría holística de la conciencia (*Bewusstsein*) como requisito previo e introductorio sin el cual no se comprendería el concepto de espíritu. "En el lugar de la teleología natural aristotélica, de la que todavía estaba impregnado el *System der Sittlichkeit*, penetra paulatinamente una teoría filosófica de la conciencia" (Honneth, 1997, 40).

Habermas se encuentra entre los autores que también han llamado la atención sobre esta *aparición* fenoménica de la *conciencia* como un nuevo sujeto genealógico del concepto de espíritu en los esbozos de 1803/04, cuya principal función es establecer la mediación entre una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu de un modo similar al de la *Enciclopedia* (Habermas, 1984, 41). El autor describe dicha mediación como un "tránsito" que se comprende más concretamente como un "paso de la „conciencia' al „espíritu'" (1984, 40).

Ciertamente, la noción de espíritu (*Geist*) sobre el que versan buena parte de sus Escritos de Juventud, que antes Hegel identificaba con la comunidad ética y el espíritu del pueblo (*Volksgeist)*, pasa ahora a estar identificada en su génesis casi inmediatamente con la conciencia (*Bewusstseins*) y su concepto (*Begriff*). El primer fragmento de la *filosofía del espíritu* comienza así:

> El espíritu, el éter absolutamente simple, ha retornado [zurückgekehrt] a sí mismo a través de la infinitud de la Tierra; este ser-uno de la simplicidad absoluta del éter y la infinitud existe en general en la Tierra; [aquí] se expande en la fluidez universal, pero su expansión se fija (o solidifica) como singularidades; y la unidad numérica de la singularidad, que para el animal es la determinación esencial, se convierte en algo ideal, un momento [de la totalidad]. El concepto del espíritu así determinado es la conciencia, como el concepto del ser-uno de lo simple y de la infinitud (1975, 265-6).

En el citado fragmento Hegel hace derivar al espíritu directamente a partir de la naturaleza. Contra toda metafísica Hegel afirma que el espíritu existe en la Tierra; vale decir, no, en un ámbito transcendente. La idea del todo como un sistema cerrado sobre sí mismo, como un círculo que contiene Filosofía de la naturaleza, del Espíritu y Lógica, sostiene Harris, ya estaba en estas primeras lecciones abriéndose paso hacia la formulación especulativa. En ese sentido el párrafo citado anticipa ya la relación entre *Lógica* o categorías como cantidad (cuando habla de "unidad numérica"), *Naturaleza* (referencias a elementos como el éter, el aire, la tierra) y *Espíritu* (identificado aquí ya con la conciencia). Así se esboza una cosmovisión que Hegel mantendrá luego, esto es: la idea de que el espíritu (inmanente en la Tierra) es el movimiento de "retorno" desde el extrañamiento en naturaleza a la identidad de su "ser-uno". Se trata de aquella unidad que luego se llamará *Espíritu absoluto* o *Idea*. Desde nuestro enfoque, lo interesante es que este movimiento del espíritu que retorna desde su enajenación y se reconoce en su ser-uno en oposición a lo otro de sí es la conciencia. Mostrar este movimiento de

retorno como un juego entre el conocer y el reconocer, implica desarrollar la relación entre naturaleza y espíritu, pero en especial entre espíritu y conciencia. Por eso, antes de finalizar el mismo fragmento Hegel vuelve a señalar dicha unidad entre conciencia y espíritu: "este concepto del espíritu es lo que se denomina conciencia" (1975, 275-6).

Podemos decir que, a diferencia de los escritos juveniles, entre 1803 y 1804 la temática de la *conciencia* comienza a aparecer con bastante centralidad en el pensamiento de Hegel y, continúa desarrollándose durante los siguientes años, hasta llegar a ocupar la posición dominante que todos conocemos adquiere en la *Fenomenología* de 1807 cuyo título original pensaba ser precisamente el que ahora lleva por subtítulo: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*.

La clave para comprender cómo es que una *Filosofía del espíritu* deviene finalmente en semejante ciencia de la experiencia de la conciencia, esto es, en una *Fenomenología del espíritu,* se encuentra en varios pasajes de estas lecciones; pero en ninguno de manera tan explícita como hacia el final del Fragmento 17. Allí Hegel sostiene lo siguiente: "al conocer *la organización del espíritu* estamos conociendo a la de la conciencia" (1975, 271).

Es fácil comprender lo que esta proporción implica en términos especulativos. Conociendo la formidable capacidad de invertir el carácter general de la cosa que tiene por naturaleza la dialéctica hegeliana esto mismo significa especulativamente también lo contrario, vale decir: *que al conocer a la conciencia estamos al mismo tiempo conociendo al espíritu*. En efecto, qué otra cosa representa *La ciencia de la experiencia de la conciencia*, sino una *Fenomenología del espíritu*.

Esta íntima relación que existe entre conciencia y espíritu implica que al conocer la estructura del espíritu estemos de alguna manera concienciando a la conciencia y, viceversa; que al conocer la estructura de la conciencia estemos conociendo la organización del espíritu. Esta última posición es, sin ir más lejos, la tesis de lectura que va a sostener Habermas respecto de la *Filosofía del espíritu* de 1803/04.

Habermas sostiene que en estos años Hegel estaba intentando, a través de estas lecciones, sentar "la base del proceso de formación del espíritu" desde una "concepción sistemática que luego sería abandonada" (Habermas, 1984, 12). Su tesis se resume en la idea de que "no es el espíritu el que en su movimiento absoluto de reflexión sobre sí mismo, se manifiesta, además, en otras cosas, en el lenguaje, el trabajo y la relación ética, sino que es precisamente la relación dialéctica de simbolización lingüística, de trabajo y de interacción la que determina le concepto de espíritu" (Habermas, 1984, 12).

El espíritu es entonces el resultado de un juego dialéctico que vincula las categorías de *trabajo, lenguaje* e *interacción*. "Solo cuando tómanos *conjúntame* estos tres modelos dialecticos básicos de la conciencia existente se nos hace transparente el espíritu en su estructura" (Habermas, 1984, 12).

Dicha tesis significa que en la primera *Filosofía del espíritu* Hegel ya sostenía que solo a través de la estructura de la conciencia podemos llegar a comprender al espíritu, esto es, de hacerlo patente, manifiesto, en el sentido fenoménico del término. Esto tiene ciertamente toda una serie de consecuencias lógicas cuyas conclusiones Habermas no ha llegado condensar. Si bien Habermas percibe que la temática de la conciencia en las lecciones de 1803/4 representa una novedad respecto del Sistema de 1802/03, este cambio de paradigma introduce sin embargo una "diferencia fundamental" no solo entre ambos escritos, sino lo que es ya decir mucho más: frente a "todo el idealismo alemán que lo precede". La novedad, concretamente, "reside en que Hegel ensaya ya en este escrito un método fenomenológico (en el sentido de la *Fenomenología del espíritu* de 1807) que puede llamarse también reconstructivo (en el sentido de las condiciones de posibilidad) del proceso real de la formación de la ciencia del espíritu en el mundo" (De Zan, 2017, 23). Se trata evidentemente de una especie de argumento transcendental que meza cuestiones de epistemología y ontología con teoría social, antropología e historia, de las que el Hegel especulativo de los años siguientes ha sacado un enorme provecho. "El método no es puesto a priori por el entendimiento, sino que reconstruye el proceso inmanente a la cosa misma y al desarrollo de los momentos del proceso evolutivo de la propia conciencia" (De Zan, 2017, 23). Todas cuestiones en última instancia sobre las que versa *la Fenomenología del espíritu* de 1807.

En síntesis, y a modo de conclusión, podemos decir que, con la introducción del tema de la conciencia en la *Filosofía del espíritu*, precisamente como una especie de articulación mediadora entre naturaleza y espíritu, entre 1803 y1806, Hegel pasa de concebir una fenomenología *de la conciencia* a concebir una fenomenología *del espíritu,* tema que será evidentemente expuesto y reformulado nuevamente en la obra de 1807.

Bibliografía

Aristóteles (2005) *Política,* Buenos Aires, Losada, intr., trad. y notas María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo.

De Zan, Julio (ed.) (2017) “Introducción”, en Hegel, G. W. F., *La Primera Filosofía del Espíritu*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Habermas, Jürgen (1984) “Trabajo e Interacción”, en *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido.

Harris H. S. (1979) “Hegel’s System of Ethical Life: An Interpretation”, en Hegel, G. W. F., *System of Ethical Life” (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, New York, State University of New York, edited and translated by Harris H. S., & Th. M. Knox.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975) GW 6: *Jenaer Systementwürfe I.* Hg. v. Klaus Düsing und Heinz Kimmerle.

__________ (1979) *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural: su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, Madrid, Aguilar, trad. Dalmacio Negro Pavón.

__________ (1983) *Sistema de la eticidad.* Madrid, Editorial Nacional, D.L., trad. Dalmacio Negro Pavón y Luis González-Hontoria.

Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales,* Barcelona, Crítica, trad. Manuel Ballestero.

Pinkard, Terry (2002) *Hegel. Una biografía,* Madrid, ACENTO, trad. Carmen García-Trevijano Forte

Ricoeur, Paul (2006) *Caminos del reconocimiento: tres estudios,* México, FCE, trad. Agustín Neira.

Ripalda, José María (ed.) (2008) “Introducción”, en Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofía Real*, México, FCE.

Del arte y la vida: una comparación entre los periodos de Jena en Schelling y Hegel

Antonio G. Michou (FHAyCS – UADER)
michouantoniogabriel@gmail.com

> "La acción es una herida inflingida a la tierra quieta y tranquila, convoca a los espíritus sedientos de vida [...] las potencias universales tienen en ellas la figura de la individualidad y con ello del obrar [...] los dioses y los hombres se han hecho uno y lo mismo" (Hegel, 2010, 464).

Nos dice Hyppolite (Hyppolite, 1970, 8) que Hegel en ese entonces sobresalía entre los que vinieron antes y aun al adoptar la perspectiva de Schelling estaba con esto superándole. Para nuestro primer Hegel es indispensable recurrir a la construcción de la *Naturphilosophie*. Y si, con Hyppolite, sospechamos una continuidad entre el pantragista y el panlogista tardío, deberemos reconocer que en su trayectoria toma casi sin modificación la cosmovisión Schelling. Para él la historia del mundo se ha realizado; lo único que falta es que el individuo singular- vuelva a hallarla en sí mismo. En los primeros trabajos hegelianos no encontramos una filosofía del arte, sino que, por el contrario, encontramos una meditación sobre la vida de un pueblo, sobre la relación viviente del individuo y de la ciudad. Este espejo donde el sujeto se encuentra a sí mismo porque es su creación, es para Hegel, no la naturaleza o el arte sino el espíritu, entendido como realidad supra-individual, como espíritu de un pueblo, espíritu de una religión. El idealismo filosófico tenía necesidad de pensar al hombre en su historia concreta y de encontrar en ella el espíritu. Schiller, Goethe, y Schelling habían abierto el camino, pero ellos pensaban en particular (tal como debía hacerlo Goethe) él problema de las relaciones entre el hombre espiritual y la naturaleza, se elevaban inclusive hasta pensar el arte, pero no hasta un pensamiento de la historia de los pueblos como ya había entrevisto Herder.

El mero Yo se extiende hacia la dualidad en una perfecta enajenación y se sabe en el absoluto contrario, en medio tiene lugar un dios, perfecto universal y puro saber. El ser ahí de la conciencia *es* por el apercibimiento del artificio suprasensible que no ha

de conocer ni temer. Como autoconciencia encuentra perfección en la figura de la conciencia desventurada; dolor causado por la objetividad que dejó a un lado en su propia afirmación, lucha por hacerse vida partícipe de lo infinito. De aquel dolor brota el ser ahí de la razón, afirmación del presente inmediato del espíritu. Arrojado al espanto, emerge de él una religión; busca al menos en el cielo una promesa de su universalidad. Aunque pone empeño en creer sobre alabanzas, pronto emprende un rito vacuo que enmascara supersticiones y poderes; ante la disyuntiva *creer o reventar*, se lanza por la segunda. Pero el momento ilustrado, esta negatividad de la creencia no trae luces sin sombras, también ahí se contienen doctrina y mito; restaura el más allá suprasensible del entendimiento y olvida lo temible.

El momento positivo del hombre, cierto para él como la propia Cosa, es su obrar; por éste se une al destino de lo real, cobra existencia efectiva y hace a cualquier cavilación verse pequeña. Se sabe así de forma inmediata como dueño de su actuar, como conciencia desgarrada. Rasga el velo que la envuelve como totalidad para sí, se hace permeable no sólo a lo otro infinito, sino también al tan vertiginoso otro. Somete a juicio la propia determinidad del mundo, se ve desde fuera, y encuentra un fondo único, es el espíritu donde abreva toda representación, significación, sobre el pulso constante del mundo. La plenitud de la religión consiste en la igualdad recíproca del espíritu del mundo y la autoconciencia. Es el lugar de autorepresentación del espíritu su revelación inmediata y como tal, es la totalidad puesta de manifiesto. Esto indica un estado pleno respecto al espíritu absoluto y no a la materia viva. La religión en principio es negatividad de la vida, ubica la vida después de la vida. Pero sólo hallará su telos en la reconciliación con esta, como religión del corazón. Para Hegel éste es el tope de su descenso, no le está permitido ya retrotraerse a la pura objetualidad, y todo objeto que de ella participa lo hace como extensión de lo que es el sujeto universal. La unidad del espíritu, lejos de ser agente creador de una naturaleza, lo es cabalmente de su manifestación, es devenir realidad a partir del descubrimiento de su singularidad. *La religión natural es la primera realidad inmediata, por ella el espíritu se sabe naturalmente como su propio objeto* (Hegel, 2010, 439). La superación de este momento es la religión artística por la que la autoconciencia se contempla en su obrar, y por él, lo que el espíritu efectivamente es: una naturalidad cancelada. Más allá de los vestidos, el fondo común es la autoconciencia del espíritu, y sólo elevándose como absoluto es para sí mismo una realidad efectiva, un objeto libre con mayor dignidad que el mero mundo. *Como religión ha aflorado la sustancia que es la profundidad del*

espíritu cierto de sí que no permite a la unidad espiritual ser singularidad abstracta y aislada (Hegel, 2010, 437). Lo que Schelling apostaba en la naturaleza de la que nos hemos escindido irreversiblemente, ese hypokeimenon, Hegel lo dispone de forma tangible primero en la religión que conjuga al espíritu.

El dios representado como autoconciencia si bien no es efectivamente real, adquiere pertinencia al capturar el contenido que la individualidad real le deposita. Lo representado en este tránsito de la vida no se reduce a la simple mimesis, deja de ser extraño a la esencia para a ser exterioridad del sí mismo. Las determinidades del objeto que es este Dios son puestas como suyas por el sujeto, desata un juego de imagen y semejanza, de reciprocidad peculiar a cada espíritu. En la creación del ídolo se manifiesta el misterio de la autopoiesis del espíritu, que compenetra el pensar y la realidad efectiva del yo desgarrado. Así, la poesía como productividad toma la determinación del espíritu y le da una certeza sensorial en un *Ser* que comprende y trasciende la forma del *señor* mediante la autorreferencia simple que es pura esencia luminosa, sustancialidad sin forma ni densidad, que se expande hasta la desmesura, donde su belleza inabarcable se disuelve en sublimidad. Hegel va más allá del libre juego entre la libertad y el entendimiento dentro del sujeto. Su juego lo ubica fuera y dentro de la unidad espiritual. Nos dice: *De la esencia luminosa las determinaciones no son más que atributos reducibles a múltiples nombres de lo Uno* (Hegel, 2010, 443). Es de este panteísmo spinozista del que bebieron Hölderlin, Schlegel o Goethe, del que emergen Prometeo y Fausto como guardianes de lo vivo, clarividencia que Schelling luego llevó a la filosofía, y coronaría con el reino del arte. *Pero esa vida tambaleante debe determinarse hasta ser en y para sí, dando sustancia a las figuras evanescentes*. (Hegel, 2010, 443) Privándose de acceder mediante el arte a la belleza desnuda del Dios natura, a lo inconsciente de la religión floral; exige un momento de lucha, rompe la quietud y da ánimos a este reino de espíritus, tiene a la muerte por determinidad, como finitud que desgarra la permanencia indiferente de la eternidad viva, a ella opone la hostilidad y obstinación de la individualidad.

Para Hegel lo infinito debe ser esa Vida desnuda que se entrega en sacrificio para sustanciar la singularidad, jerarquía que ya en la dialéctica entre señorío y servidumbre nos muestra. En medio de la convulsa actividad del espíritu animal viene anunciada una nueva figura que expone un más allá abstracto. Se despliega sobre una exterioridad que modifica mediante la *técnica*; produce un objeto que es representación. Emerge la figura del *maestro artesano* que se produce a sí mismo en su producir

objetual. Pero este trabajo no conoce la libertad más que la necesidad, es comparable al hacer celdas de las abejas. La desmesura del tamaño sólo esconde el estrecho régimen sobre la forma canónica que de tan pregnante forma se recibe a sí mismo muerto. Este hacerse objeto refleja la propia escisión del espíritu. Impelido a darle una envoltura y un contenido a esa urgencia que bebe de la herida del individuo desplegado como autoconciencia trabajadora, que sabe de sí en el propio obrar. Superado ya el panteísmo vegetal se lo apropia para su representación, pero no sin modificarlo. Quita aquello evanescente, y somete la forma orgánica, lo efímero propio a la vida, y lo solidifica, el lugar vacío lo llena con su actividad. La forma animal que es símbolo del desprendimiento de esa quietud es puesta en el ídolo junto a un cuerpo humano. Pero aún esconde por debajo del cascarón, en el reverso de su forma que es lo esencial, sólo silencio, lo ignoto, la piedra negra sin forma. La distancia entre forma y contenido reserva un lugar al lenguaje oculto. A diferencia de Schelling, quien apuesta por una conciliación del sujeto y su instinto, éste es superado en la obra del maestro artesano es él figura y objeto de su conciencia el espíritu encuentra al espíritu y pierde lo que antes buscaba, la figura inmediata de la naturaleza.

Llamaremos arte absoluto al que se produce a partir de la pura autoconciencia elevada respecto al mundo efectivo y al medio espiritual que envuelve la autoconciencia. Más tarde el espíritu saldrá fuera de este arte para elevarse y ser ya no un extracto del puro yo, sino un objeto autónomo, unidad que vive en la reconciliación entre conceptos y objetos del espíritu. "*El discurso y la acción se disuelven en la configuración espiritual del artista como existencia que se autoconcibe* (Hegel, 2010, 447). La materia de su obrar es la sustancia ética del pueblo libre, en que el ethos se constituye como fondo tranquilo, y en un juego ambiguo con la propia determinidad de la autoconciencia, se hace figura. La normatividad del ethos se ha transformado en fluidez que es contenido ligado negativamente con la natura en es ese cuerpo, recipiente del dolor, donde descubre su materia como pathos, esencia sin figura. Tal fluidez la purga en la obra de arte: un espíritu universal individualizado.

En un nuevo grado, la figura humana se despoja de su vestidura que es el pathos animal. La naturaleza es transfigurada por el pensamiento y de ella queda un oscuro recuerdo. La esencia caótica de la lucha entre los elementos; los caracteres de la titanomaquía, cielo, tierra, tifón o caos, son despojados de voluntad y empujados hacia una nueva existencia como espíritus morales que segmentan la autoconciencia del pueblo, retrocediendo desde la necesidad a la contingencia que viene a ser reflejo de la

actividad pura. La sustancia, como un don, la entrega el artista sin dar realidad de sí mismo, sólo participa enajenándose de su particularidad, abstrayéndose en el puro obrar. Artista o contemplador conciben la obra animada en ella misma sólo olvidándose del que obra o intuye, prevalece el espíritu que los antecede y excede. La muchedumbre se admira en el tacto que ha captado y animado la totalidad en su esencia, haciendo algo distinto de él. Y éste, pronto olvida su sacrificio y su trabajo, sabe cuánto más vale su obrar que su comprender y su discurrir.

Esta completa independencia de la obra como expresión del espíritu tiene su contrario en el lenguaje vivo, en el himno y el culto que se enajena de la individualidad, canta al trabajo y a la pena y beatifica la Unión y comunidad, así mismo es una actuación irreal. La pura autoconciencia contradice este momento, el culto real retorna a uno mismo. La acción del culto comienza con la entrega de lo inútil. "*El animal que se come es signo de un dios, el sacrificio pertenece a la sustancia autoconciente, el que sacrifica guarda lo útil para su goce*, mientras el culto muestra la Unión en signos mezquinos, la reserva del goce muestra la acción subterránea de la voluntad libre. No tanto el momento general como el particular expresan en su devoción la superación de la quietud eterna depositada en la estatua, el dios es parte de la autoconciencia que el devoto voluntariamente enajenada. El ornato para el dios es un regalo a sí mismos, la festividad que vivifica lo común. En su curso la vida natural se prepara a sí misma para el devorarse en el culto, como sí llevará en este acto su consumación. ¡Ser comida y bebida! Elevarse a una sustancia superior. El espíritu de la tierra, se transforma en el principio femenino de la nutrición, la chorá, plenitud de potencia y el masculino de la fuerza autoconsciente que le informa. Dijo Schelling en su *Naturphilosophie*, la revelación en la palabra es dada de una vez y para siempre, la naturaleza es revelación siempre nueva e infinita. Hegel ha llevado hasta esta instancia una suerte de inversión del esquema; *la realidad inmediata que es espíritu de la naturaleza ataca como un tropel de mujeres delirantes, su vida autoconsciente es solamente el misterio de Ceres y de Baco, no el de los dioses superiores* (Hegel, 2010, 460). Sólo elevándose el espíritu, el misterio del pan y del vino es el de la carne y la sangre. Del mismo modo en que el entusiasmo del artista que es puro fluir se enfrenta a la coagulación en el ídolo, el hombre se prepara para darse una fiesta en su honor. Aquí aparece la separación respecto a Schelling, el rasgo más humanista de la religión, tal vez la cima de la naturaleza que es auto intuición de su esencia absoluta. La revelación de la que nos habla Hegel es la adopción de la forma humana como fondo de la representación; su

progresiva elevación del espíritu, era en realidad una parábola, que traza un despegue desde el suelo hacia el cielo, sólo para aterrizar con la certeza puesta sobre sí misma.

Esta es la reconciliación, o más bien la perfección de lo libre y lo necesario, ha aparecido la obra de arte viva. Cuya esencia es la propia vida elevada y caída a tierra. Corporeidad de la esencia en lugar de ídolo de piedra. Hegel nos propone un principio activo en la obra de arte: La unidad entre exterioridad e interioridad es nuevamente un lenguaje, pero no como el del oráculo contingente y singular al deseo del pueblo, ni del himno alabanza exclusiva a un Dios, ni el balbuceo báquico. El artista sale de su primer entusiasmo hasta encontrar su ser ahí conviviente, por el que adquiere un contenido universal. El dios configura una universalidad impotente que sólo como carácter del hombre tiene algo que hacer. Eran los dioses quienes se elevaban hacia los hombres cuando los últimos buscaban la realidad celeste, engendrado de su propia herida nace el *Hombre* antes de fundirse con la creación de un dios impotente. Sin dudas Schelling como Hegel compartieron de alguna manera el spinozismo como base, la revolución, la lectura de Goethe y Schiller, la afición por el pueblo griego, el ímpetu de crear una historia que desdobla la conciencia, pero Hegel pudo pensar la acción como principio del ser ahí. Exteriorizándolo, dio vigor al Yo de la doctrina de la ciencia; desplegó la obra de arte sobre el concepto de *voluntad general* que anula la individualidad al momento de tomar cuerpo en un signo universal. Por él la ficción poética del arte trata de mostrar lo inexistente mediante el pensamiento real y lo real resulta de la forma expresa de la idea de lo inexistente. En su estado absorto por el objeto; la contemplación no descubre jamás el obrar que en el arte se hace reflexivo, ni logra ver en ese rostro de arcilla o piedra más allá de la intervención de la herramienta, ni con ello al propio hombre que se reencuentra tras una u otra máscara como una conciencia desgarrada, siendo ahí, pero no en soledad.

Bibliografía

Hegel, Georg W. F. (2010) *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Gredos, trad. Enrico di Negri.

Heidegger, Martin (2016) *El evento*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, trad. Dina V. Picotti C.

Hyppolite, Jean (1970) *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires, Ed. Calden, trad. Alberto Drazul.

__________ (1974) *Génesis y estructura de la «fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, ediciones península, trad. Francisco Fernández Buey.

Schelling, Friedrich W. J. (2005) *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, S. A., trad. Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez.

La relevancia del concepto de Amor en la transición del concepto de Positividad al de Destino en los escritos juveniles de Hegel sobre el cristianismo

Hernán Serrati (UNR)
hernanserrati@gmail.com

Introducción

La pregunta a la cual intenta responder el presente trabajo es cómo quien pudo concebir al comienzo de su etapa juvenil que las doctrinas religiosas al promover prácticas ajenas al cumplimiento de la ley moral, “ […] por más que se hallen autentificadas con los sellos más sagrados en la fe de los pueblos y en la historia, no pueden sino ser rechazadas por la razón […]” (Hegel, 2014, 58), posteriormente haya pensado que aquellas determinaciones históricas, contingentes, lejos de desviar al obrar de un accionar propiamente moral, han sido su suplemento necesario, ya que el “[...] Ideal es perfectamente compatible con la particularidad, con la posibilidad de determinaciones, incluso exige acciones, sentimientos, usos, lo superfluo, una sobreabundancia de elementos nimios […] pues el ser humano puede vincular lo sagrado e imperecedero a algo contingente y tiene que hacerlo […]” (Hegel, 2014, 475-476).

I. El concepto de Religión subjetiva

En sus primeros esbozos sobre la relación entre religión y moral, Hegel plantea que el concepto auténtico de religión no debe confundirse con lo que él denomina “religión objetiva”, la cual solo consiste en cualquier conocimiento metafísico de Dios y sus relaciones con los seres humanos y el mundo. Mientras esta es teología, “mera ocupación del entendimiento raciocinante consigo” (Hegel. 2014, 16), aquella, la religión propiamente dicha, es necesariamente religión subjetiva, es decir una particular disposición del ánimo en el cual este se deja influir por principios religiosos a través de

representaciones sensibles a fin de motivar en su corazón sentimientos morales que puedan incidir en las acciones (*cf.* Hegel, 2014, 12-13).

Ahora bien, un problema que Hegel discierne respecto a la religión subjetiva, como también en su modalidad histórico-social (religión del pueblo), es que quien obra influido por ella "en las propias acciones no atiende solo a si son buenas o prudentes, sino que además le motiva también –y a menudo lo que más– el pensamiento de lo que es agradable a Dios" (Hegel, 2014, 15). Las verdades generales, las "proposiciones de índole más pura" que constituyen lo principal de las religiones históricas,[1] al requerir de una "cobertura más sensible para que puedan ser entendidas y aceptables por los sentidos" (Hegel, 2014, 21) y de tal manera incidir en las acciones de la vida de un pueblo, son soslayadas en su realización histórica a través de las religiones positivas (*cf.* Hegel, 2014, 18), las cuales basándose en la fe hacia la autoridad de una tradición fundan la obligación de los deberes en el hecho de que es agrado y beneplácito de Dios.

Ante la disyuntiva general de las doctrinas religiosas entre la imposibilidad de prescindir de móviles no morales y las deficiencias recién señaladas, Hegel señala la particularidad del cristianismo en la figura de Jesús (*cf.* Hegel, 2014, 63). En tanto reunión de ser humano y "suplemento divino", el mismo es considerado como una aparición sensible de la virtud misma, mediante la cual la ley moral pura puede por sí misma prevalecer sobre los sentimientos sensibles. Aun siendo la moralidad responsabilidad autónoma de cada uno por sí mismo, Hegel distingue en la figura de Jesús un Ideal personificado que, a través de su carácter ejemplar, favorece en su sugerencia de imitarlo la propensión a ideales morales.

Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente la moralidad de la doctrina de Jesús? De manera kantiana Hegel, en *Historia de Jesús* (1795) y sus apuntes simultáneos de Berna, la encuentra en que en ella se inculca la obediencia incondicional a la ley moral por parte de seres que aun siendo sensibles son capaces de perfección moral ya que la idea de la ley moral reside en ellos mismos, es la "chispa divina en que participan"; es en tal moralidad interna y pura donde reside la divinidad de Jesús (*cf.* Hegel, 2014,

[1] Tal tipo de consideración (la posibilidad de una relación de compatibilidad entre las religiones históricas y las verdades de la razón en su uso práctico, existiendo sin embargo un predominio de esta última) se encuentra ya en ciertas corrientes del pensamiento ilustrado del Siglo XVIII (es el caso de la "neología" en Alemania): "[…] hay que presentarle a la historia el espejo de la razón y examinar su imagen en este espejo […]. La consideración de las normas fundamentales eternas e inmutables de la razón tiene que marchar paralelamente [...] con el modo como se han verificado en el curso del desarrollo empírico-histórico. [...] tampoco este devenir puede ser captado ni conocido en su propio sentido si no es referido a un ser inmutable con él". (Cassirer, 2013, 207-208).

101). Esta religión profesada por Jesús carece de positividad ya que la regla inmanente de todo accionar se reduce a ser susceptible de la universalidad de la ley moral, prescindiendo de toda obediencia a mandatos que impone una autoridad trascendente al creyente.

Sin embargo, Hegel no elude la inquietud acerca de cómo tal religión de la moralidad pura que reside en la ley interior de cualquier persona, pudo devenir en su desarrollo histórico primero una secta, para luego desembocar en una institución eclesiástica cuyo funcionamiento es propio de una religión positiva. Entre 1795 y 1800, Hegel concibe dos manera distintas de responder a tal cuestión, las cuales están desarrolladas en los escritos *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796) y *Jesús y su destino* (1798-1800). Mientras que en el primer escrito ubica la causa de que haya sido posible la *positividad* de la doctrina moral de Jesús en las condiciones históricas en que surgió su prédica, en el segundo trabajo presenta al devenir histórico del cristianismo ya no como un extravío de sus principios morales, sino como la necesaria realización objetiva que debe asumir a causa de la abstracción impotente de tal moralidad pretendidamente pura, es decir, como su *destino*.

II. El concepto de Positividad

En *La positividad de la religión cristiana,* Hegel señala que el objetivo de la investigación es elucidar aquello que en tal religión "dio pie" a que sea creída basándose en la sola autoridad, y ya no en la razón (*cf.* Hegel, 2014, 176). En tanto la figura de Jesús surge históricamente en contraposición al estado general de la nación judía, que Hegel caracteriza como subyugada a un cumplimiento meramente externo, mecánico de ritos sagrados y preceptos legales, su esfuerzo por volver a re-introducir la moralidad en la religiosidad de su pueblo necesitó acudir a milagros y representaciones comunes (la expectativa de la llegada del Mesías, la cualidad de inmortalidad en la imagen de la resurrección). Son tales circunstancias las que redujeron la obediencia desinteresada a la ley moral en el acatamiento de la voluntad divina expresada por la autoridad de Jesús, convirtiéndose la razón práctica de legisladora en meramente receptiva ya que al ser "convertidas en positivas incluso las enseñanzas acerca de la virtud, obligaban entonces positivamente –es decir, no por sí mismas, sino como mandamientos de Jesús– y, perdido el criterio interno que las hacia necesarias, fueron equiparadas con cualquier otra disposición positiva. [...] de este modo la enseñanza de Jesús se convirtió en la fe

positiva de una secta […]" (Hegel, 2014, 184). De este modo, se produce lo inverso de aquello que Jesús pretendía al intentar fundar una religión en la pura moralidad interna a cada uno: la ley moral, al ser algo dado por la autoridad divina, deja de existir internamente en los creyentes y en consecuencia la obediencia a ella ya no puede provenir del respeto desinteresado, sino mediatamente a través de móviles heterogéneos a la misma, como la esperanza en la bienaventuranza, la cual a su vez bien puede ser alcanzada por el cumplimiento de medidas positivas ajenas a la moralidad (*cf.* Hegel, 2014, 226-227).

III. El concepto de Amor

Luego de concluida provisoriamente la redacción del escrito *La positividad de la religión cristiana*, Hegel al poco tiempo empieza en sus apuntes a reelaborar el concepto de positividad, el cual cobra nuevos matices, ya que deja de significar meramente el tipo de existencia objetiva en que la esencia moral de una doctrina, en vez de realizarse cumplidamente, se extravía de sí, y empieza a permitirle pensar las limitaciones en la misma postura moral de Jesús y ya no en sus condiciones históricas de realización. Aquella moralidad pura pregonada en la *Historia de Jesús,* a pesar de fundarse en la ley moral interna frente a la trascendencia impuesta de los mandamientos, sigue fomentando inevitablemente la escisión del ser humano ya que el mismo está divido en sí al deber subyugar sus inclinaciones sensibles, intereses a la obediencia de la ley moral (*cf.* Hegel, 2014, 110).

Debido a tal escisión en el ámbito de lo práctico, Hegel ahora concibe que la positividad surge inevitablemente como respuesta teórica cuando "se une lo inconciliable donde en la naturaleza hay eterna separación" (Hegel, 2014, 341). Pero sucede que tal unificación mediante una síntesis teórica se da a expensas del individuo, ya que este sigue, al ser sujeto cognoscente de la misma, en relación de oposición con aquella unidad objetiva de moralidad y naturaleza que se representa en la divinidad: "Lo así unido, este ideal, es por tanto objeto, y hay algo en él que no es sujeto" (Hegel, 2014, 341). Ante tal antinomia aparentemente irresoluble Hegel concibe que el Amor puede resolver las oposiciones tensas y estancas al consistir en la unificación ya no impuesta por eliminación de uno de los miembros (*cf.* Hegel, 2014, 294) o dada como una unidad fallida en donde la oposición sigue subsistiendo (*cf.* Hegel, 2014, 296-297), sino aquella en donde se realiza la "unión de sujeto y objeto, de libertad y naturaleza, de

lo real y lo posible. […] solo en el amor se es uno con el objeto, sin que este domine ni sea dominado […]" (Hegel, 2014, 294).

En términos morales, tal concepción del amor permite a Hegel en su escrito *Jesús y su destino* diferenciar su propuesta moral de la Ley moral kantiana: mientras que esta procede oponiendo tajantemente el determinar (Ley moral) a lo determinado que es oprimido sin poder ser suprimido (individuo) (*cf.* Kant, 2013, 46), la moralidad cuyo principio es el amor consiste en que la ley y el individuo se unifiquen, superando ambos su mutua oposición, mediante la elevación de este a aquella (*cf.* Hegel, 2014, 367). De tal modo, la ley y la inclinación pierden su contraposición mutua, ya que en tal unidad del talante (concebido como propensión espontánea a obrar como indica la ley) y la ley, esta misma pierde también su carácter de generalidad objetiva al convertirse el talante en el suplemento, *pléroma* de aquella: "[…] ley e inclinación ya no se diferencian […] esa coincidencia es vida y, como relación entre distintos, amor, un ser que expresado como concepto, ley, necesariamente es igual a la ley –es decir, a sí mismo–, o bien […] como propensión , también es igual a sí mismo […]" (Hegel, 2014, 391).

IV. El concepto de Destino

A partir de esta concepción del amor, *Hegel ya no concibe que a una religión auténticamente moral se le oponga la* positividad *en tanto prescripciones ajenas impuestas a sus principios autónomos, sino el* destino, *al consistir este en la separación de aquello que la vida moral intenta unificar al reconciliarse con lo objetivo.* Ahora bien, al examinar el caso histórico de Jesús y sus discípulos, Hegel da cuenta de cómo tal religión basada en el amor, en su intento de aunar las oposiciones de las relaciones mundanas, termina desembocando también ella a su destino, ya que profundiza la escisión de la vida al oponer radicalmente su anhelada unidad a las oposiciones de aquella.

A través del ejemplo del castigo moral que es ínsito al crimen, Hegel describe que no le es ajena la vida vulnerada a quien ha cometido el crimen en tanto esta se le presenta simultáneamente como su destino: "[…] lo separado no es algo externo a lo que yo pueda escapar […] en la misma medida en que he vulnerado activamente una vida aparentemente ajena, he vulnerado algo propio, la vida no se distingue de la vida en cuanto vida; la vida vulnerada se me enfrenta como destino […]" (Hegel, 2014, 373). Frente a tal escisión cometida hacia la vida ultrajada, quien sufre el ataque injusto a su

vez puede ser también culpable de tal destino sin ser criminal, de acuerdo a cómo asume la ofensa. Y es que al defender su derecho mancillado, a su vez se enfrenta al agresor reclamando su castigo legal, por lo que la vida vuelve a ser afectada (*cf.* Hegel, 2014, 406-407). Ante tal oposición tensa en la lucha de la vida escindida consigo misma, Hegel describe la actitud de quien en su belleza del alma se alza por encima de la lucha evadiendo de este modo la escisión de la vida: es el caso de Jesús y sus primeros discípulos. Por mor de cuidar la unidad de una vida no mancillada, lograda a través de relaciones únicamente basadas en el amor, este tipo de alma bella se retira de todas las relaciones mundanas que fomentan las oposiciones (*cf.* Hegel, 2014, 408). Pero en tal actitud resulta como consecuencia lo contrario de aquello que quería lograr: al necesitar separarse de tales relaciones inevitablemente termina renunciando a la vida misma, aquello que quería conservar en su unidad íntegra. Tal es el destino de Jesús al abandonar las relaciones con el mundo a fin de intentar eliminar las barreras entre las figuras de la vida:[2] "La libertad suprema, es decir, la capacidad de renunciar a todo por conservarse, es el atributo negativo de la belleza del alma. […] De modo que la culpa más grande es compatible con la mayor inocencia; y el destino más radical, con estar por encima de todo destino" (Hegel, 2014, 408).

V. El Espíritu

Ya en sus apuntes de Berna, Hegel cuestionaba la plausibilidad de los mandamientos de Jesús dentro de un ámbito social que fuera más amplio que el de una secta (*cf.* Hegel, 2014, 48). Al despreciar la secta cualquier vínculo que no sea la más estrecha unión propia del amor, se eluden todas las formas de vida social que constituyen "figuras parciales de la vida". Tal comportamiento solo puede llegar a ser un huir del mundo mediante el aislamiento de un "amor sin obras" que se encierra sobre sí mismo (*cf.* Hegel, 2014, 444). Ante tales consecuencias, Hegel concibe que el amor, debido a sus deficiencias internas, requiere de un *pléroma,* suplemento para ser completo, es decir, de la religión, en tanto esta es la unión de la reflexión (actividad de relacionar mediante separación de opuestos) y el amor (*cf.* Hegel, 2014, 424). A

[2] Y es que la unidad al pretender ser unidad pura, termina desembocando en su contrario, es decir, en la oposición, ya que hay algo que no integra: la desunión.

diferencia del amor, que no logra concebir la unidad sin excluir a la oposición,[3] ahonda Hegel en la concepción de la religión[4] como "la elevación del ser humano no de lo finito a lo infinito –ambos mero productos de la reflexión y por tanto en absoluta separación- sino de la vida finita a la vida infinita [...]" (Hegel, 2014, 468). Tal vida infinita, a su vez, Hegel la denomina *Espíritu*, es decir la unidad viva que se realiza a través de las distintas uniones y desuniones de lo múltiple de la vida para consigo misma: "[...] la vida precisamente no puede ser considerada sólo como unificación, relación, sino a la vez como oposición; [...] la vida es la unión de la unión y la desunión. [...] A la vida infinita se le puede llamar un espíritu por oposición a la pluralidad abstracta, pues espíritu es la concordancia vida de lo múltiple [...]" (Hegel, 2014, 468).

VI. Conclusión

De este modo, al llegar a concebir que el destino, en tanto escisión de la infinitud de la vida[5] en figuras parciales, finitas, es inseparablemente constitutivo de la vida del Espíritu,[6] Hegel revisa y modifica de manera relevante su concepción de la positividad en las religiones, expresándose sobre ello en el nuevo comienzo que redacta de *La*

---

[3] Sobre el tema Ripalda en su clásico estudio, *La nación dividida,* observa: "Esta totalidad redimida no será la entrañable totalidad pasiva de la contemplación. Para caracterizar la especulación hegeliana no basta con subrayar su aspecto de abarcarlo todo, de *absoluto.* Más fundamental aún es insistir en [...] la falta absoluta de barreras ante la fuerza de penetración y transformación que siente en sí y que *por una parte tiende* a identificar consigo misma. El Espíritu no es sólo substancia, sino (más aún) sujeto" (Ripalda, 1978, 213).

[4] La filosofía es desconsiderada como capaz de tal conciliación, ya que aún es definida por Hegel como mera actividad de la reflexión, que persiste en la oposición para con "lo no pensado, así como entre el que piensa y lo pensado; la filosofía [...] siente el verdadero infinito fuera de su propio ámbito" (Hegel, 2014, 469).

[5] Tal infinitud de la vida no consiste en una unidad originaria que en tanto carece de oposición, es ilimitada, y luego degradada mediante su escisión, sino en la infinitud productiva que surge a través de la incesante mutua remisión de los opuestos finitos por el hecho de ser tales. Tal es la diferencia de la vida infinita para con lo infinito, en tanto "mero producto de la reflexión": aquella integra en sí sin eliminarla a la finitud (en el caso de la práctica religiosa, por ejemplo, ello implica que lo eterno se vincula necesariamente con lo contingente en el culto). Es por eso que hay unidad no a pesar de las determinaciones diferentes, sino precisamente a través de estas, ya que la unidad consiste en la necesidad de cada miembro de la relación de implicar a su contrario. Al respecto, Fernández observa: "El „error sumo' consiste en absolutizar al uno como identidad abstracta consigo mismo. [...] Pone como absoluto lo que sólo es un momento" (Fernández, 2018, 19).

[6] En tanto el Espíritu no se empobrece al determinarse mediante oposiciones, sino que por el contrario se enriquece en tal desarrollo, su identidad no es un ser originario a partir del cual se despliegan las determinaciones a fin de volver a ser idéntico a sí mismo, sino que consiste en el proceso incesante de la identificación de los opuestos entre sí; ya que la unidad no es la desaparición abstracta de los opuestos, sino de su pretensión unilateral de ser cada uno de carácter autónomo ("ninguno lleva en sí la raíz de su ser"), se desarrolla aquella (la unidad infinita) a través del reconocimiento de la mutua necesidad de sus opuestos entre sí ("ninguno de ambos es incondicionado"), que por eso mismo ya no son meramente finitos. Como señala Henrich: "El verdadero absoluto, el "todo en todo", es el acontecer mismo de la identificación y no un fundamento del cual ésta deba deducirse" (Henrich, 1990, 24).

positividad de la religión cristiana (1800), luego de haber llegado a las conclusiones recién señaladas en los anteriores escritos. Allí crítica el presupuesto básico de la distinción entre religión natural y religión positiva, ya que implica un concepto previo de naturaleza humana, entendida esta como única en su universalidad a-histórica e indiferente en su inmutabilidad auto-suficiente a las figuras históricas del ser humano. Por ende, en tanto "nunca ha existido la pura naturaleza humana", todo aquello que para la reflexión abstracta era pura contingencia histórica, modificación superficial del ser humano, se convierte en "lo único natural y bello" (*cf.* Hegel, 2014, 474). El nuevo ideal moral ya no implica la exclusión de toda particularidad sensible, sino que por el contrario exige determinaciones a través de las cuales realizar su unidad viva (*cf.* Hegel, 2014, 470). Por ello, positividad pasa a significar ya no las determinaciones históricas ajenas a la esencia de principios auto-suficientes, sino el momento en que tales determinaciones intentan detener el movimiento libre del Espíritu al pretenderse que se conciban por sí solas como eternas:[7] "[…] lo contingente es solo una cara de lo que vale como sagrado. Cuando una religión ha vinculado lo que es eterno a algo perecedero, y la razón, fijándose solo en lo perecedero, se pone a clamar: ¡Superstición!, la culpa es suya, por haber procedido superficialmente, pasando por alto lo eterno." (Hegel, 2014, 480).

Bibliografía

Cassirer, Ernst (2013) *Filosofía de la Ilustración,* México D.F., Fondo de cultura económica, trad. Eugenio Ímaz.

Fernández, Jorge E. (2018) "El destino del hombre según Hegel" (manuscrito cedido por el autor en el marco de un Seminario dictado en la UNR).

Kant, Immanuel (2013) *Crítica de la razón práctica,* Buenos Aires, Colihue, trad. Dulce M. Granja Castro.

Hegel, Georg W. F. (2014) *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, Madrid, Fondo de cultura económica, trad. José María Ripalda.

Henrich, Dieter (1990) *Hegel en su contexto,* Caracas, Monte Ávila Editores, trad. Jorge Aurelio Díaz.

[7] Sobre este asunto Hegel distingue: "Solo cuando lo superfluo ahoga la libertad se convierte en positivo […]". (*cf.* Hegel, 2014, 475).

Ripalda José M. (1978) *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, Madrid, Fondo de cultura económica.

Hegel, Lacan, Hegel

Norberto Miguel Velazquez (UADER)
betovelazquez82@hotmail.com.ar

Introducción

La deuda que el psicoanálisis tiene con Hegel es ineludible, sobre todo a partir de la enseñanza de Jaques Lacan, de su seminario, y del recurso que este hizo de la dialéctica como modo de aprehender algunos fenómenos de la clínica. No obstante, es necesario afirmar que la lectura que Lacan hizo de Hegel estuvo subordinada a la transmisión de Alexandre Kojève. Podríamos, y deberíamos decir, que el Hegel que cita Lacan es el Hegel que trasmitió Kojève.

El psicoanálisis, su clínica, implica la constitución de un sujeto, es decir de un asunto donde el yo y el objeto son parte de lo mismo; el psicoanálisis puede funcionar como alternativa al malestar del *parlêtre*. Tesis esta de cierta impronta hegeliana que Lacan retoma. Sabemos que Hegel rompe en gran medida con una tradición filosófica que proponía un sujeto aislado, en la medida en que la conciencia estaba dirigida al objeto, u objetos del mundo. Pero bien dice Hegel en la introducción a la *Fenomenología del espíritu* (2003), en que hay momentos en que nuestra conciencia toma conciencia de que aquello que creemos conocer como el objeto real, es simple y llanamente el saber del objeto que tenemos ante sí. El objeto no es el objeto, sino el objeto para nuestra conciencia. Cuando la conciencia empieza a reconocer que ese objeto no era tal, sino que era el conocimiento o saber sobre ese objeto, la conciencia se transforma en autoconciencia. Esta autoconciencia se vuelve en gran medida escéptica, ya que aprende a dudar de sus propios contenidos. Es el momento clave en el cual lo que se cuestiona es el saber.

Es sabido que la lectura de Hegel se presenta como un desafío para cualquiera que quiera adentrarse en su pensamiento; sin embargo uno de los puntos que rápidamente podemos tomar es el siguiente: que el sujeto y el objeto son solo momentos de la totalidad. Uno es la negación del otro, pero en cierta medida están determinados uno por el otro. Cabe preguntarse después de este rodeo ¿porque nos deberían de

interesar, a nosotros analistas, estos argumentos? ¿En qué medida se relacionan estas ideas del pensador alemán con nuestra práctica como analistas?

Lacan con Hegel

Es sabido que Lacan fue un entusiasta incansable con la relectura del psicoanálisis como tal, a la luz de una época que marcó el camino de varios pensadores, gracias al debate o recupero, por qué no, de la filosofía hegeliana. No obstante, Lacan nunca fue un devoto seguidor de determinadas doctrinas, sino que tomó de diversos campos elementos que le permitieron forjar sus ideas. Lacan tuvo muchos interlocutores, algunos presentes en su época como Heidegger, Levi Strauss, Sartre y Derrida, y otros como Marx y Hegel, que eran releídos y por pensadores como Althusser y Kojève. Fue este último quien, con su curso "La dialéctica del amo y el esclavo", introdujo a muchos de los grandes pensadores de la Francia del siglo XX en la filosofía de Hegel. A este curso asistió Lacan. Y es gracias a este curso que Lacan se las vio con Hegel, pero cabe la aclaración; no es Hegel por Hegel mismo, sino que es Hegel a través de Kojève. Esta distinción es muy importante por dos cosas: primero que en la actualidad del psicoanálisis que se dice lacaniano impera esta idea de que Hegel es un pensador de la totalidad o de lo absoluto, idea que Lacan pone en tensión en su seminario del año 1955, y que en varios puntos de su obra va a cuestionar. Esto nos lleva al segundo punto, y es que desde esta perspectiva podemos sostener que Lacan no entendió a Hegel. Porque lo absoluto en Hegel no tiene que ver con una totalidad cerrada y zurcida al final del proceso dialectico con cierta sustancia. La esencia se manifiesta en la existencia. Y aquí la influencia de Hegel en Sartre. Pero lo importante, que es necesario remarcar, es que la totalidad en Hegel –y esta es la apuesta que sostiene en toda la *Lógica*– es una totalidad dinámica, en movimiento, producto de la inquietud de lo negativo, como sostiene Nancy (2005). Aquí encontramos una diferencia importante y que es necesario destacar. En Lacan, cuando se remite a la totalidad en la filosofía de Hegel, leemos una totalidad que remite al campo de lo Uno. Esto permite pensar, entre otras cosas, que Lacan no leyó a Hegel, sino que se quedó con la lectura de Kojève.

Hay unas referencias interesantes en los inicios de la enseñanza de Lacan que albergan la posibilidad de igualar la experiencia del psicoanálisis con una dialéctica. Alusión que tiene que ver con el método del dispositivo analítico, en tanto y en cuanto

se haya instalado cierta dinámica transferencial que habilite el trabajo. Lacan sostiene que: "encarar con nosotros el psicoanálisis como dialéctica debe presentarse como una orientación propia de nuestra reflexión" (Lacan, 2003). Lo que Lacan quiere trasmitir es que en la experiencia del análisis se puede palpar la relación recíproca entre el sujeto y el objeto. ¿De qué relación hablamos? De aquella que está determinada por las múltiples relaciones, y que no tiene su fundamento en una esencia de orden metafísico, sino que es real, del orden de lo concreto, del accionar humano y de la posibilidad de reinventarse. Es este el orden ético que fundamenta el psicoanálisis. La Máxima lacaniana "¿has actuado en conformidad de tu deseo?" (Lacan, 2005) es una reivindicación de la posibilidad que contiene la realidad efectiva, en la medida en que me implica, y por qué no, me compromete a pensarme a mí mismo en las relaciones con los otros. Es lo que en la *Fenomenología* Hegel llama, entre otras cosas, autoconciencia, en tanto la existencia es una inmediatez reflejada.

En la doctrina de la esencia de su *Enciclopedia*, parágrafo 153, Hegel (2005, 239) dice: "[l]a sustancia es *causa* por cuanto está reflejada hacia si contrariamente a su paso de la accidentalidad y de ese modo es la *COSA originaria*, pero supera también la reflexión-hacia-sí o su mera posibilidad, se pone como lo negativo de si misma y de ese modo produce un *efecto*, una realidad efectiva que de este modo es solamente realidad efectiva puesta, pero al mismo tiempo es necesaria en el proceso causal." Vemos aquí el poder de la negación, en tanto la sustancia se niega a sí misma. Esto rompe con toda una tradición filosófica que sostenía con argumentos sólidos que había en algún lugar, o en algún momento, una esencia. Incluso esta idea es la que encontramos en la filosofía heideggeriana de retorno al ser. Comenzó con Platón, y se fue manifestando a lo largo de varios pensadores hasta llegar a Heidegger. Pero Hegel no lo concibe así. Para Hegel la sustancia en tanto causa produce efectos, es realidad efectiva. Por tanto la causa, al producir efectos, se crea así misma. Esto tiene consecuencias determinantes para el psicoanálisis, en tanto no existe la formalidad de ser psicoanalista, sino que es necesario hacer psicoanálisis para ser psicoanalista. Este fue uno de los condicionamientos que albergó Freud (2012). Lo importante es que la determinación está en los actos. Incluso uno de los seminarios de Lacan lleva por nombre el acto psicoanalítico, y prácticamente todo el desarrollo del mismo tiene que ver en gran medida con estas cuestiones. Solo con el acto específico de analizar me convierto en psicoanalista. Por lo que la determinación está en el continuo movimiento del acto de psicoanalizar.

Una libertad

En gran medida el proceso o experiencia del análisis nos ayuda a comprender que parte de nuestro *pathos* se relaciona con lo que otros hicieron de nosotros, es decir con las marcas de los significantes provenientes del Otro, como constitutivos de nuestra historia. Es interesante pensar: ¿por qué le damos tanta entidad a la palabra de los otros, que sin querer actuamos en consecuencia? El gran aporte freudiano fue descubrir que no sabíamos nada de todo esto. Fue necesaria la hipótesis de lo inconsciente para poder pensar la existencia neurótica. La cual, a modo de una novela, es un gran entretejido de relaciones vinculares, que fueron moldeando al *parlêtre*.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿en qué era hegeliano Freud? En muchos aspectos. Es más después de Hegel no podemos pensar de otro modo. Incluso podemos afirmar que todo el mundo es hegeliano después de Hegel o bien, el mundo será hegeliano o simplemente no será.[1] Esto Freud no lo sabía, pero si Lacan, al que solo podemos comprender mejor luego de haber atravesado el arduo camino de la obra de Hegel. Sobre todo porque en la obra de Lacan encontramos algunas ideas de tinte hegeliano que son muy interesantes para el enfoque clínico.

Hegel dice en la *Enciclopedia* (2005, 220) que: "[l]a EXISTENCIA es la unidad inmediata de la reflexión-hacia-si y de la reflexión-hacia-otro". Es decir que mi vida está determinada por el otro, o bien por muchos existentes que constituyen mi mundo. Pero que son relativos, es decir que dependen, los existentes, uno del otro. Volvemos aquí al fundamento, y tal vez esto aclare mejor lo que dijimos más arriba. Es que el fundamento no está en otra parte, o en otra realidad, sino que está diseminado en esa relación fundante con los otros. Por eso tanto en Hegel como en Lacan no hay Uno, sino que al universo le falta una pieza. Cuando podemos percatarnos de esta falta y podemos integrarla a nuestra realidad material y efectiva, es cuando bien podemos apreciar que toda nuestra existencia estuvo condicionada por el Otro. Cuando despertamos, cuando salimos de la caverna como hizo Zaratustra y vemos el día, podemos apreciar que toda esa enfermedad que ahogaba nuestra existencia, ha desaparecido. Porque hemos podido librarnos de los amarres del Otro y constituirnos como seres independientes y libres. Sin embargo, esa libertad no es plena, sino que está también condicionada por ese proceso,

[1] Debo esta idea a Gustavo Lambruschini, profesor y filósofo entrerriano.

dialéctico si se quiere ser redundante, de haber superado ciertas etapas, y que la *Aufhebung* como bien sabemos, implica integrar también, aquello que se superó.

Ese es el camino hacia la autoconciencia, el de saberse a sí mismo en esa relación con los otros y en las posibilidades de superar esas relaciones. Pero no de un superar que suponga una abstracción del mundo. Sino que, en la medida en que logro –y esa es una de las metas del análisis– estar advertido de esas relaciones, obtengo un margen de libertad que me permite ser otra cosa, en tanto me desprendo, en parte, del Otro. Aquí el proceso dialectico, en tanto el sujeto deviene en el campo del Otro, para luego, con trabajo y esfuerzo, salirse y volver a crearse.

¿Podemos decir que la filosofía de Hegel es una filosofía optimista, que incluye en sus múltiples pliegues una noción de libertad? ¿Es Hegel un filósofo de la libertad? ¿Es lacan un hegeliano que conjugó la teoría de este en una praxis clínica? Son preguntas que merecerían largas discusiones. Sin embargo podemos afirmar que, por más que lo niegue, Lacan quedó entrampado en Hegel, sin saberlo.

Bibliografía

Freud, Sigmund (2012) “Trabajos sobre técnica psicoanalítica”, en Freud, Sigmund, *Obras completas*, t. XII, Buenos Aires, Amorrortu.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, trad. Ramón Valls Plana.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2003) *Fenomenología del espíritu*, México D.F., FCE, trad. Wenceslao Roces.

Lacan, Jaques (2003) “Intervención sobre la transferencia”, en Lacan, Jacques, *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI.

__________ (2005) *El seminario 7: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.

Nancy, Jean-Luc (2005) *La inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena libros, trad. Juan M. Garrido.